Ausgabe 2/2017 7,90€

DER SPIEGEL
Geschichte

DIE AUFKLÄRUNG

Philosophen und Revolutionäre verändern die Welt

VOLTAIRE
Der Provokateur am preußischen Königshof

LESSING
Das Drama eines rastlosen Lebens

KNIGGE
Der Weltverbesserer und die Illuminaten

Österreich € 8,90 Schweiz sfr 14,- Benelux € 9,20 Dänemark dkr 85,- Finnland € 12,80 Frankreich € 10,40 Griechenland € 11,30 Italien € 10,40 Norwegen NOK 144,- Polen Zl 54,50 Portugal (cont) € 10,40 Schweden SEK 122,- Spanien € 10,40 Spanien/Kanaren € 10,60 Ungarn Ft 3830,-

PRINTED IN GERMANY

DER SPIEGEL
GESCHICHTE

Im hellen Licht der Vernunft werden Aberglaube, Unterdrückung, Not und Zwietracht bald überwunden sein – so hofften die Aufklärer. Europaweit begeisterten sich im 18. Jahrhundert Intellektuelle und politische Reformer daran, dass die Menschheit künftig ihr Glück selbst in die Hand nehmen könne. Aber waren die großen Erwartungen berechtigt? Oder haben Voltaire und Rousseau, Lessing und Kant letztlich nur Utopien hervorgebracht, die im Blutbad von Revolution und Krieg endeten? Darüber diskutieren Fachleute zurzeit so kontrovers wie lange nicht mehr. „Die meisten aufklärerischen Ideale erscheinen uns heute beinahe selbstverständlich“, sagt Redakteur Johannes Saltzwedel, der dieses Heft konzipiert hat. Allerdings seien die Grundfragen des 18. Jahrhunderts nach kritisch-experimenteller Vernunft, Natürlichkeit und Humanität „keineswegs beantwortet“ – Grund genug, sich weiter um Aufklärung zu bemühen (Seite 14).

Košenina

Ein Zentrum des neuen Denkens war das Berlin Friedrichs des Großen. Hier kamen um 1780 Reformer wie der streitbare Verleger Friedrich Nicolai, die Essayisten und Schriftsteller Johann Jakob Engel und Karl Philipp Moritz oder der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn zusammen; selbstbewusste Frauen wie Henriette Herz nahmen am Gespräch teil. Man debattierte über Religionsfreiheit, Bürgerlichkeit und Ästhetik; zu den Diskussionen in der „Berlinischen Monatsschrift“ lieferte auch Immanuel Kant Beiträge. Mit dessen anspruchsvoller neuer Erkenntnistheorie hatte mancher freilich „immense Schwierigkeiten“, erläutert Alexander Košenina, Literaturwissenschaftler in Hannover und Spezialist für das Geistesleben der Epoche: Schon die „abweisende Form der Darstellung“ erschien vielen der Berliner Geistesgrößen suspekt (Seite 114).

Und wie sah die Praxis aus? Von einem ganz handfesten Beispiel kann die Historikerin Alexandra Gittermann erzählen: 1767 ließ Spaniens König Karl III. deutsche Auswanderer anwerben, die unbebaute Gebiete in der Sierra Morena urbar machen sollten. Man versprach den Siedlern ein nahezu paradiesisches Leben und bot üppige Starthilfen an. Doch dann erwies sich das Land als karg, eifersüchtige Nachbarn machten den Neuankömmlingen das Leben schwer, und ein ultraaufklärerischer Gouverneur wollte die Glückssucher sogar in ihren religiösen Riten gängeln. Das Experiment schien gescheitert. „Dennoch belebten die Zuwanderer das Wirtschaftsleben der Region“, schreibt Gittermann – allerdings erst, nachdem sie sich integriert fühlen konnten (Seite 36).

Gittermann in La Carolina, Sierra Morena

20

Alles begann mit dem Kampf gegen den Aberglauben. Doch bald wurde daraus ein Feldzug für die Vernunft – auch dank ruheloser Forscher wie Pierre Bayle.

Pierre Bayle, kolorierter Stich nach einem Porträt aus dem 18. Jh.

66

Vernunft ist für jedermann da – deshalb strebten viele Aufklärer ein großes Bildungsprogramm an. Natürlich kam die Satire auf das Allzumenschliche dabei nicht zu kurz.

„Heiratsantrag des Odendichters", Stich von Daniel Chodowiecki

88

In Dramen packte er Konfliktstoffe an, als Kritiker stritt er für die Vernunft: Gotthold Ephraim Lessing ist der Inbegriff des deutschen Aufklärers.

Gotthold Ephraim Lessing; Porträt von Anton Graff, 1771

130

Zwanglose Natürlichkeit dank penibler Planung: Im Gartenreich von Wörlitz sollten sich die ästhetischen Reize zum Bildungserlebnis für alle verbinden.

Bogenbrücke im Luisium des Gartenreichs Wörlitz

Kontakt: info@spiegel-geschichte.de

DER SPIEGEL Geschichte
DIE AUFKLÄRUNG

Titelbild: Zeitgenössische Porträts von Henriette Herz, Gotthold Ephraim Lessing, Jeanne-Marie Roland, Voltaire und Immanuel Kant

FESSELND FÜR JUNG UND ALT

Vorlesung eines Naturphilosophen am Planetenmodell. *Gemälde von Joseph Wright, um 1765, Museum Derby*

WISSEN FÜR ALLE

Das Weltgetriebe ist kein Mysterium göttlicher Allmacht – der Mensch kann die Kräfte verstehen, die hier wirken. Mit großen Hoffnungen begann das Zeitalter der Vernunft.

BLICK INS INNERE

Auch das bislang Heiligste steht der nüchternen Betrachtung offen – bei dieser Kruzifix-Figur ist der Brustkorb geöffnet, sodass sie zum anatomischen Modell wird.
Italienische Wachsskulptur, um 1770

DER INTELLEKTUELLE GANZ PRIVAT

Bislang war das „Lever“ königlicher Morgenritus – nun ist auch Voltaire beim Ankleiden zu sehen, wie er dem Sekretär diktiert. Der Künstler Jean Huber lebte zwei Jahrzehnte bei dem Publizisten und wurde sein „Hofmaler“. *Gemälde, um 1770, Schloss Ferney*

WAHRHEIT IM EXPERIMENT

Der Chemiker Antoine Laurent Lavoisier, Entdecker des Sauerstoffs, mit seiner Frau. *Gemälde von Jacques-Louis David, 1788, Metropolitan Museum New York*

TRIUMPH DES ERKLÄRENS

Laborgeräte für chemische Experimente.
Kupferstich aus Lavoisiers „Grundkurs der Chemie“, 1796

GESPENSTER DER UNVERNUNFT

Schlaf oder Albtraum? Der Titel von Francisco de Goyas legendärem Capricho „Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer“ ist verschieden deutbar. *Radierung und Aquatinta, 1797/98*

AN DEN GRENZEN DES DENKBAREN

Wie weit darf sich die Vernunft wagen? Welchen Trugschlüssen muss sie ausweichen? Mit solchen Fragen zog Immanuel Kant seine Bilanz der Aufklärung. *Porträt von Gottlieb Doebler, 1791, Ostpreußisches Landesmuseum Lüneburg*

Was war die Aufklärung? Es liegt in der Natur dieser lebhaften Epoche, dass sie sich einer klaren Definition widersetzt. Entscheidend für die bis heute nachfühlbare *Aufbruchstimmung* war das kritisch-unbefangene Fragen.

LABOR DER IDEEN

Von Johannes Saltzwedel

Walpurgisnacht! Ausgelassen tollt auf dem Blocksberg die Hexenschar. Faust und Mephisto mischen sich ins Getümmel. Da tritt plötzlich ein Spielverderber auf. „Verfluchtes Volk! Was untersteht ihr euch!", ruft er den frivolen Spukgestalten zu. Als sie nicht weichen, schreit er wutentbrannt: „Ihr seid noch immer da! Nein, das ist unerhört. Verschwindet doch! Wir haben ja aufgeklärt! … Wie lange hab ich nicht am Wahn hinausgekehrt, Und nie wird's rein; das ist doch unerhört!"

Als Goethe 1808 den ersten Teil seines „Faust"-Dramas erscheinen ließ, brauchte er keinem zu erklären, wer der humorlose Alte sein sollte: Friedrich Nicolai (1733 bis 1811), Großverleger in Berlin, Buchautor, streitbarer Intellektueller und ein Hauptverfechter dessen, was man Aufklärung nannte. Immer wieder hatte der einstige Freund Lessings für gesunden Menschenverstand getrommelt, hatte wortreich Aberglauben, Vorurteile und Engstirnigkeit verteufelt. Nun wurde der Veteran, von halb nackten Hexen umringt, zur Witzfigur.

Aufklärung als Lachnummer? Schon pikant, dass gerade Weimars Vorzeigepoet so derbe austeilte. Denn Goethe verdankte den geistigen Errungenschaften des abgelaufenen Jahrhunderts viel – vom frühen Zweifel am Christentum der Vorfahren bis zur lebenslangen Leidenschaft, das Walten der Natur zu verstehen.

Mit der legendären Definition, Aufklärung sei „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", hatte der Philosoph Immanuel Kant Ende 1784 eine Vielzahl von Zielen und Hoffnungen früherer Jahrzehnte auf den Begriff zu bringen versucht. „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen" sei der wahre Ausweis geistiger Mündigkeit, somit „der Wahlspruch der Aufklärung".

Geschickt hatte Kant damit eine Brücke zu seinem eigenen Programm selbstkritischer Vernunft gebaut, das auch „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" vorsah. Schon sein Fortsetzer Hegel wertete das Denken des Königsbergers als „die methodisch gemachte Aufklärung".

Meilensteine der Aufklärung

Personen und Ereignisse, die das Jahrhundert der Vernunft, Natürlichkeit und Emanzipation entscheidend mitgeprägt haben

1697

In seinem „Dictionaire historique et critique" hinterfragt der Toleranzpionier und Freidenker **Pierre Bayle** religiöse Dogmen und Vorurteile.

1700

In Berlin wird eine **Societät der Wissenschaften** gegründet. Der Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz amtiert als erster Präsident.

1711

Richard Steele und Joseph Addison begründen mit ihrem Blatt **„The Spectator"** das Erfolgsgenre der Moralischen Zeitschriften.

1725

Der neapolitanische Denker **Giambattista Vico** bringt sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk heraus, die „Neue Wissenschaft".

Vorlesung einer Tragödie Voltaires im Salon der Madame Geoffrin.
Gemälde von Anicet Charles Gabriel Lemonnier, 1812, Museum Schloss Malmaison

Zunächst hatte Kant freilich weniger den eigenen Ansatz propagieren wollen. Wie viele vor ihm im Europa des 18. Jahrhunderts trat er ein für die „Befreiung aus dem Aberglauben“ in jeder denkbaren Form, ja „von Vorurteilen überhaupt“. Wer eigenständig dachte und urteilte, so die große Hoffnung, würde sich – mit den Worten des Sozialwissenschaftlers Horst Stuke – „von allen Autoritäten, Lehren, Ordnungen, Bindungen, Institutionen und Konventionen“ emanzipieren, „die der kritischen Prüfung durch die autonome menschliche Vernunft nicht standzuhalten“ vermochten.

Es ging also um einiges, von Kirchenmacht und Herrschergewalt bis hinunter zum schlicht Althergebrachten. Nur ein Beispiel: Ob es böse Zauberkünste gebe, hatte man schon um 1500 öffentlich bezweifelt, aber noch 1756 war eine vermeintliche Hexe in Landshut geköpft und verbrannt worden; 1782, ganze zwei Jahre vor Kants Wortmeldung, hatte man in der Schweiz eine andere arme Verdächtige hingerichtet, nun zur Empörung halb Europas. Das Licht klarer Vernunft strahlte mancherorts anscheinend noch nicht sehr hell; weiterhin gab es reichlich zu tun.

Bis heute hat sich diese aktivistische Stimmung gehalten. Kein Wunder, dass nahezu täglich lautstark für Aufklärung plädiert wird. Kaum etwas scheint näherzuliegen, als mit dem Appell an das Licht der Vernunft zu punkten.

Da fordern stramme Westler, aber auch reformerische Muslime vom Islam, er solle endlich wie das Christentum eine Phase der Aufklärung durchlaufen – einige behaupten gar, das sei schon passiert. Entschieden Säkulare sehen freilich auch das Christentum als Feind aufgeklärter Ratio, somit als schädlich für Freiheit, Demokratie, Gleichberechtigung und Menschenrechte. Erzliberale beklagen, dass die stetig wachsende obrigkeitliche Bemutterung – von der Videoüberwachung bis hin zu wohlmeinend-absurden Packungshinweisen – die aufgeklärte Mündigkeit der Bürger ersticke.

Aus naturwissenschaftlicher Sicht wurde mit Sorge vor esoterischen und neoreligiösen Weltbildern

1738

Voltaire veröffentlicht **„Elemente der Philosophie Newtons“** und popularisiert damit den Theoriefortschritt der Naturwissenschaft.

1739–1740

In seinem „Treatise of Human Nature“ leitet der Schotte **David Hume** alles menschliche Wissen aus der Erfahrung ab.

1740

Mit seiner zweibändigen „Pamela“ begründet **Samuel Richardson** die sozial sehr wirksame Gattung des empfindsamen Briefromans.

1748

In seinem umfassenden „Geist der Gesetze“ begründet **Charles de Montesquieu** die Lehre von der Gewaltenteilung.

1751

Die **„Encyclopédie“** beginnt zu erscheinen: ein Sammelwerk allen Wissens, gegründet allein auf dem Prinzip menschlicher Vernunft.

unlängst eine „zweite Aufklärung" gefordert. Anwälte ökologischer Natürlichkeit klären regelmäßig über bedenkliche Stoffe im Essen, über Strahlenrisiken oder genmanipulierte Lebensmittel auf – ganz zu schweigen vom umfassend volkspädagogischen Ansatz der Kölner Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, der sogar „gesundheitliche Chancengleichheit" umfasst.

Aber auch im Kleinen ließe sich kaum ein positiver besetztes Wort finden. Verdacht auf Rassismus oder missliebige Frömmigkeit, Furcht vor Autokraten oder Datenabgreiferei: Stets sind „Werte der Aufklärung" wie Toleranz, Freiheitlichkeit und Gleichheitsideale zitierbar. Ein Essayist warnt vor der Preisgabe der universellen Menschenrechte unter dem Titel „Die Niederlage der politischen Vernunft – Wie wir die Errungenschaften der Aufklärung verspielen". Und eine Publizistin weiß kein größeres Lob für ihre Kollegin als: „Die kommt beinhart aus der Aufklärung."

Wäre die Sache nur so einfach. Denn was Aufklärung war, ist oder sein sollte, darüber kursieren denkbar unterschiedliche Vorstellungen. Nicht einmal die segensreiche Wirkung des Aufklärens ist verbürgt. So gut wie jeder selbst ernannte Lichtverbreiter hat zum Beispiel ernüchtert sehen müssen, dass sich das, was er für vernünftig hält, nie komplett durchsetzen lässt – Paradefall Nicolai. Schlimmer noch: Hundert Prozent Vernunft zu fordern liefe auf Gesinnungskontrolle und totalitären Zwang hinaus. Diese „Dialektik der Aufklärung" haben schon 1947 ausgerechnet die linken Sozialtheoretiker Max Horkheimer und Theodor W. Adorno hervorgehoben.

Brachte das Zeitalter der Vernunft am Ende nur geistigen Kahlschlag?

Es waren beileibe nicht die ersten Zweifel an der vermeintlichen Heilsbotschaft. Kant selbst merkte 1790 an, dass „das bloß Negative … die eigentliche Aufklärung ausmacht". Vorurteile, Denkverbote und Klassengrenzen zu überwinden bedeutete eben nicht, dass an ihre Stelle selbstverständlich Besseres trat. Hegel sah in der Aufklärung später einfach „Eitelkeit des Verstandes", die unentwegt pedantisch die „Nützlichkeit aller Dinge" gesucht und so „im Felde des Endlichen" stehen geblieben sei. Waren die „lumières" (wörtlich: Lichter, Erleuchtungen), wie die aufgeklärte Epoche bis heute auf Französisch heißt, am Ende bloß eine Ära geistigen Kahlschlags?

Holzhammerurteile solcher Art, aber auch ihr Gegenteil, die oft wiederholten Beschwörungen überzeitlich heilsamer Vernunft, hat der Kulturhistoriker und „Encyclopédie"-Experte Robert Darnton 1996 mit nüchternen Worten zurückgewiesen. Aufklärung sei zunächst schlicht eine „Kampagne zur Veränderung des Bewusstseins" gewesen, getragen vom neuen Intellektuellentyp der „philosophes", Literaten mit Gruppengeist und hellwachem Öffentlichkeitssinn.

Beginnen lässt Darnton diese geistige Bewegung am Ausgang des 17. Jahrhunderts. Sein Kollege Martin Mulsow, führender Kenner der sogenannten Radikalaufklärer, stimmt zu: Als die zermürbenden Konfessionskriege erstarben und zugleich eine Fülle naturwissenschaftlicher Entdeckungen viele scheinbare Selbstverständlichkeiten infrage stellte, sei die „kritische Masse" erreicht worden, die den morschen spätbarocken Denkhorizont sprengen konnte.

Gelehrte wie René Descartes, John Locke, Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz, aber auch Laborvirtuosen wie Robert Boyle oder Robert Hooke erwiesen die Unzulänglichkeit des überkommenen aristotelischen Wissenschaftsgebäudes. Theologische Forscher und Skeptiker wie Richard Simon, Baruch de Spinoza, Nicolas Malebranche und Pierre Bayle rüttelten an kirchlichen Dogmen. Naturrechtler wie Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius gründeten den Staat auf einen Gesellschaftsvertrag ohne religiöse Prämissen.

Warum Gottes Eingreifen voraussetzen, wenn auch natürliche Erklärungen möglich waren? Voller Neugier und Zuversicht machten sich unabhängige Köpfe auf allen Gebieten daran, für Weltverständnis und Lebensform des Menschen eigenständige, vernunftgemäße Grundsätze zu entwickeln, immer geleitet vom „Zauberwort" (Edgar Salin) der Natürlichkeit.

Allein dass Denker zunehmend in ihrer Muttersprache, nicht mehr im Gelehrtenlatein argumentierten, sorgte für frischen Wind. So weist der scharfsinnige Philologe und Philosophiehistoriker Arbogast Schmitt („Wie aufgeklärt ist die Vernunft der

1752

Benjamin Franklin lässt in Philadelphia einen Drachen bei Gewitter steigen, bis der Blitz einschlägt, um dessen elektrische Natur zu zeigen.

1755

Ein Erdbeben verwüstet die Stadt **Lissabon.** Es löst Grundsatzdebatten aus, ob Gott wirklich die beste aller Welten geschaffen habe.

1759

Voltaires Satire **„Candide"** zeigt die Welt als Tollhaus von Übeltaten und Katastrophen – ein weiterer Hieb gegen Frömmelei.

1762

Jean-Jacques Rousseau veröffentlicht seinen viel diskutierten Traktat zum Gesellschaftsvertrag und den Bildungsroman „Émile".

1774

Herders Essay **„Auch eine Philosophie"** und Goethes **„Werther"** erscheinen, dazu erste religionskritische Fragmente von **Reimarus**.

Theodor W. Adorno (1903 bis 1969) schrieb von der „Dialektik der Aufklärung“ – doch Historiker lehnen seine Diagnose ab.

Aufklärung?“) darauf hin, dass der Begriff des Bewusstseins erst durch das auf Leibniz fußende aufklärerische Denkgebäude des Hallenser Philosophen Christian Wolff (1679 bis 1754) unter Fachleuten geläufig wurde.

Aber nicht nur ein paar Spezialisten sollten von der neuen Diskussionsfreude profitieren. Die meisten Aufklärer sahen sich verpflichtet, möglichst vielen Zeitgenossen die große Chance der Vernunft zu vermitteln. „Von Sokrates wurde gesagt, er hätte die Philosophie vom Himmel gebracht, um unter den Menschen zu wohnen; und ich möchte wohl wünschen, dass von mir gesagt würde, ich hätte die Philosophie aus den Studierstuben und Büchersälen, Schulen und Collegien gebracht, damit sie in den Gesellschaften und Versammlungen, an den Teetischen und in Caffeehäusern wohnen möchte“, verkündete 1711 der Mitgründer des englischen Blatts „The Spectator“, Joseph Addison (1672 bis 1719), ein selbst ernannter Kämpfer gegen die Übel „des Lasters und der Torheit“. Nicht anders dachte sein großer französischer Kollege, der literarisch-intellektuelle Tausendsassa Voltaire (1694 bis 1778).

In den meisten ihrer Ziele waren Europas Intellektuelle nahezu einig: religiöse Toleranz, Bildung für möglichst viele Menschen, freie öffentliche Diskussion um die besten Argumente und Methoden, bürgerliche Solidarität statt Fürstenwillkür und Untertanengeist, Vernunft und Selbstdisziplin zum Wohl nicht nur eines Landes, sondern globaler Humanität. Doch wie sich dergleichen Ideale verwirklichen ließen und wo der Schwerpunkt liegen sollte, blieb umstritten.

Überdies wechselte mancher die Ansichten fast so schnell wie die Hemden; schwer macht es seinen Bewunderern zum Beispiel der quecksilbrige Diderot. Sogar Voltaire, der jahrzehntelang vehement die Kirche bekämpft hatte, wurde auf die Dauer zögerlicher und verkündete: „Wenn Gott nicht existierte, müsste man ihn erfinden.“ Ohne Bezug auf einen himmlischen Vater zerfielen gesellschaftliche Bande, so fürchtete der alte Spötter, und die Moral verlöre ihren altgewohnten Ankerpunkt; Gott – es brauche ja nicht der christliche zu sein – bleibe „Zaum des Übeltäters und Hoffnung des Gerechten“.

Wenn schon die größten Denker des Zeitalters keine einheitlichen Konzepte verfolgten, wundert es nicht, dass auch Kenner bis heute alle Mühe haben, den „direkten Weg zur Menschheit, den das 18. Jahrhundert gehen wollte“ (so der Kulturhistoriker Richard Benz), bündig zu beschreiben.

Ältere Nachschlagewerke halten sich bei dem Stichwort ohnehin zurück – die Aufklärung genießt tatsächlich noch gar nicht lange den Rang einer Kulturepoche. In der „Encyclopaedia Britannica“ von 1911 zum Beispiel fehlt ein Artikel zum „Enlightenment“. Erst 1932 plädierte der Ideenhistoriker Ernst Cassirer mit seinem Buch „Die Philosophie der Aufklärung“ eindringlich dafür, dass man im emanzipatorischen Wollen der europaweit führenden Köpfe das Hauptmerkmal des ganzen Zeitalters erblicken könne – allerdings vorwiegend als „unablässig-fluktuierende Bewegung“ des Geistes.

Mit seinem breiten Ansatz, der in der Aufklärung weniger feste Lehren als einen intellektuellen Stil erblickte, eine „Denkform“, der es ganz allgemein um „die Kraft und die Aufgabe der Lebensgestaltung“ aus natürlicher Vernunft ging, schloss sich Cassirer in souveräner Eigenständigkeit dem großen Heidelberger Soziologen Max Weber an. Weber hatte fachübergreifend, von der Ökonomie bis zur Musikgeschichte, den Leitgedanken verfochten, wichtigstes Merkmal der Moderne sei die „Entzauberung der Welt“.

Zur ersten Näherung bleibt diese Einordnung nützlich, aber man hat ihr schon häufig vorgeworfen, sie sei unvollständig. Wenn es nur um das heilsame Licht der Ratio ging, weshalb hatten sich dann sogar Genies vom Range eines Newton oder Leibniz mit den trüben Deutungskünsten der Alchemie oder der Astrologie beschäftigt? Wie ließ sich die Hochkonjunktur pietistischer bis asketischer Sekten im 18. Jahrhundert erklären? Standen elitäre Geheim-

1775

Der **amerikanische Unabhängigkeitskrieg** beginnt – die USA geben sich später eine Staatsordnung in aufklärerischem Geist.

1776

Der Schotte **Adam Smith** begründet in seiner groß angelegten Studie „Der Wohlstand der Nationen“ die moderne Wirtschaftslehre.

1781

Mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ will **Immanuel Kant** der Vernunft Grenzen ziehen – eine letzte Konsequenz der Aufklärung.

1789

Der Sturm auf die Bastille wird zum Fanal der **Französischen Revolution,** deren Terror oft mit vermeintlicher Rationalität begründet wird.

1790

Kants **„Kritik der Urteilskraft“** erklärt das ästhetisch Erhabene und Schöne in kühner Volte als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“.

Ernst Cassirer (1874 bis 1945) trug in Deutschland maßgeblich dazu bei, dass die Aufklärung als Epochenbegriff anerkannt wurde.

bünde, die ebenfalls zu dieser Zeit aufblühten, nicht erst recht quer zum aufklärerischen Ideal freiheitlichen Bürgersinns?

Im Rückblick auf die tödlichen Weltanschauungskonflikte des frühen 20. Jahrhunderts merkten Horkheimer und Adorno 1947 geradezu pathetisch an: Wer bedingungslos für Vernunft kämpfe, lasse sich damit nur auf eine Ersatz-„Mythologie" ein. Mit solch einem Bekenntnis laufe man Gefahr, ebenso totalitär zu denken oder gar zu handeln wie bisherige Ideologen.

Ein wichtiges Argument gegen überzogenes Aufklärerpathos, gewiss. Kulturhistoriker der Zeit zwischen 1700 und 1800 konnten mit dem kecken Theoriedreh allerdings nicht viel anfangen. Roy Porter, Fachmann für die Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts, hat die Horkheimer-Adorno-These schlicht „historischen Unsinn" genannt.

Dennoch: Als pure Erfolgsstory ließ sich die Aufklärung fortan nicht mehr erzählen. Und 1983 bestärkten Gernot und Hartmut Böhme alle Zweifler noch einmal. In ihrem Buch „Das Andere der Vernunft" legten die Brüder den Erzaufklärer Kant gewissermaßen auf die Analytikercouch, um nachzuweisen, dass die Weltsicht des Philosophen einer intellektuellen Selbstamputation gleichkomme. Alles Vage, Leibliche oder kurios Überschießende falle der rigiden Ratio zum Opfer.

Kant als selbstentfremdeter Seelenkrüppel, seine Vernunftlehre eine gigantische Verdrängung – angstneurotische Abdichtung gegen die weitaus wildere, buntere Flut von Welt und Geist? Auch diese steile These gilt bei Fachleuten inzwischen als erledigt, schon weil sie Kants wegweisende, aller Psychologie vorausliegende Einsicht ausblendet, dass unsere Erkenntnis durch die Strukturierung nach Raum, Zeit und Kausalität geradezu weltschöpferische Kräfte entfaltet.

Zudem ist Kant ein heikler Gewährsmann, denn seine Vernunftkritik stellt philosophisch eher eine späte Folge, wenn nicht eine Revision aufklärerischen Denkens dar. Das hat der Ideenhistoriker Panajotis Kondylis schon 1981 demonstriert. Als geistige Hauptrichtung der Epoche betrachtet Kondylis vielmehr die „Rehabilitation der Sinnlichkeit". Der langwierige Kampf gegen die Deutungshoheit der Theologie sei, so Kondylis, gerade nicht in einem Feldzug der Vernunft gewonnen worden, sondern durch entschlossenen „Antiintellektualismus" im Rahmen einer Aufwertung der „niederen Erkenntniskräfte".

Vereinfacht gesagt: Augen, Ohren und Gefühle, denen die logisch-mathematisch fundierte Wissenschaft zuvor misstraute, erwiesen sich in diesem Zeitalter grenzenlos experimentierender Neugier als wertvolle, schließlich sogar als unentbehrliche Quellen der Erkenntnis. Für das große Projekt, im Menschen nicht mehr ein abhängiges Geschöpf, sondern ein autonomes Glied der allumfassenden Natur zu sehen, war Erfahrungswissen unabdingbar. Dafür nahm man selbst die Schwächen materialistischen Denkens in Kauf.

So ließ beispielsweise 1754 Étienne Bonnot de Condillac, Gesprächspartner von Rousseau und Diderot, in einem Traktat „Über die Empfindungen" eine Statue allmählich Sinnesdaten empfangen: Erst kann sie nur riechen, dann hören, schmecken, sehen und schließlich auch tasten. Das Gedankenexperiment sollte zeigen, dass geistiges Leben allein aus der Verknüpfung äußerer Eindrücke entstehe; auf die häufig postulierten „angeborenen Ideen" könne man verzichten. Der pfiffige Gedankenspieler Julien Offray de la Mettrie wagte sogar noch mehr: Er beschrieb den Menschen als Maschine; was man Seele nenne, seien bloß stoffliche Wechselwirkungen.

Natürlich ging das den meisten Aufklärern zu weit – allzu quälend offen blieb die Frage, wer denn die famose Maschine konstruiert habe. Aber vielleicht gab es elegantere Lösungen? Jedenfalls mussten, sobald kein höheres Wesen mehr walten durfte, Geist und Sinnlichkeit irgendwie in der Natur verschränkt sein und dabei obendrein begriffliche, ja sogar moralische Maßstäbe erzeugen. Für Panajotis Kondylis kreisen die meisten Aufklärerdebatten um diesen Problemkern.

Doch der ideenhistorische Ansatz ist eben nur einer unter vielen möglichen. Fragt man Sozialgeschichtler nach der Aufklärung, weisen sie auf die Krise der absolutistischen Staatsform und die geistige Belebung durch Konfessionsflüchtlinge wie die Hugenotten hin. Medienhistorikern ist die deutlich raschere Verbreitung des sprunghaft wachsenden Wissens wichtig. Literaturwissenschaftler sehen die Abkehr von antiken Gattungsmustern als Anbruch nationalsprachlich selbstbewusster Dichtung. Kulturkundler belegen, wie nachhaltig sich der europäische Horizont durch die Erwerbung und oft konfliktträchtige Bewirtschaftung von überseeischen Kolonien erweiterte.

Noch viele andere Gesichtspunkte ließen sich aufzählen – von begeistert bis tief skeptisch. Dennoch ist die Magie des Sprachbildes ungebrochen: Fällt das Wort Aufklärung allein, entfaltet es eine Leuchtkraft und Energie, die so gut wie immer positiv aufgefasst wird.

Das ist letztlich auch gut so – denn die Grundfragen nach Vernunft und Humanität, Menschlichkeit und Natürlichkeit, um die einst gerungen wurde, sind ja keineswegs beantwortet. So zwingt der Blick zurück in das Zeitalter, das sie aufwarf, zur Selbstanalyse. Aufklärung studieren heißt darum zugleich, sie immer wieder neu zu betreiben. Diese verblüffende Fernwirkung hebt die Epoche über viele andere heraus. ■

Im Zeichen des Kometen

Als Kämpfer gegen den Aberglauben wollte der französische Philosoph *Pierre Bayle* ganz genau wissen, wie die Welt beschaffen ist. Von vielen Seiten angefeindet, schrieb er als Summe seines Nachdenkens ein gewaltiges Lexikon.

Von Christoph Gunkel

Staunen über den Kometen von 1680
Radierung von Jan Luyken, 1698

Am frühen Morgen des 14. November 1680 in Coburg wollte Gottfried Kirch eigentlich nur nach dem abnehmenden Halbmond sehen. Seit 15 Jahren gab er volkstümliche, astronomische Kalender heraus, die reißenden Absatz fanden. Doch in dieser Nacht sah der 40-Jährige neben dem Mond etwas sehr Seltsames, „eine Art nebelige Stelle von ungewöhnlichem Äußeren", wie er aufgeregt notierte. Hatte Kirch als Erster einen Kometen per Teleskop entdeckt? Oder eine unbekannte Spiralgalaxie?

In den Wochen danach wurde Kirchs merkwürdiger Stern von den Philippinen aus gesichtet, dann über China, Rom, Nordamerika, Rotterdam. Er strahlte immer heller, bis er tagsüber gar mit bloßem Auge zu erkennen war. Bald war klar, dass es sich um einen außergewöhnlichen Kometen handelte, dessen goldener Schweif sich spektakulär über das halbe Firmament erstreckte und dessen Kopf „groß wie der Mond" wirke, wie der französische Astronomielehrer Jean de Fontaney beeindruckt festhielt.

C/1680 V1, wie der Komet heute offiziell heißt, zog nicht nur Sternenforscher in den Bann, sondern wühlte auch das Volk auf: Zeigte Gott so seinen Zorn über die sündigen Menschen? Die Kirchen mahnten zur Buße; Flugblätter warnten vor der „erschrökklichen Fakkel" am Himmel, die „ein allgemeines Verderben" vorhersage.

Auch einem Landsmann Fontaneys, Pierre Bayle, ließ der Komet keine Ruhe. Ihn ängstigte, was viele Menschen in dem Himmelskörper zu sehen glaubten. Also griff Bayle, Querdenker und Philosoph aus einer streng protestantischen Familie, zur Feder und schrieb. Jahrelang. Der Komet von 1680 veränderte sein Leben radikal, denn mit ihm begann sein riskanter Feldzug gegen den Aberglauben, gegen die Unvernunft und speziell die Dogmen der katholischen Kirche. Der Komet sollte Bayle berühmt machen – und verhasst.

Mehr als zwei Jahre lang arbeitete sich Bayle an dem Himmelskörper ab. Als Professor an der protestantischen Akademie in Sedan sei er von „bestürzten Personen" mit Fragen über den Kometen „geplagt" worden, begründete er den gewaltigen Aufwand. Weil es ihm oft nicht gelungen sei, den Verängstigten Mut zuzusprechen, suchte er nach philosophischen und religionstheoretischen Beweisen, warum Kometen keine Zeichen Gottes sein können. In 263 oft ausufernden Kapiteln veröffentlichte Bayle 1683 sein erstes Werk: „Verschiedene Gedanken über den Kometen".

Der harmlose Titel täuschte. Scharfzüngig und radikal wie kaum ein Denker seiner Zeit wetterte der Franzose gegen zentrale Positionen der Kirche: Den Priestern warf er vor, sie hielten die Menschen durch „Furcht vor den Göttern" in „Unterwürfigkeit". Um sie gefügig zu machen, habe man es für nötig erachtet, „alle Erderschütterungen, alle Ergießungen der Flüsse, alle brennenden Körper, die über unseren Häuptern ganz neu erschienen, so hoch zu erheben, wie es nur möglich war".

Bayle argumentierte weiter, die Angst vor einem Naturphänomen wie dem Kometen sei „ein Überbleibsel des heidnischen Aberglaubens". Er verglich diesen Aberglauben gar mit einer „Krankheit", mit der sich die Kirche infiziert habe – und zwar bewusst, denn viele katholische Gebräuche gingen auf heidnische Kulte zurück. Auf diese Weise habe die frühe Kirche versucht, Ungläubige an sich zu binden. Scharf kritisierte Bayle die Auffassung, es sei nützlich, wenn „der Pöbel" Irrtümer der Kirche nicht kenne: „Es muss erlaubt sein, die Wahrheit aller Dinge zu untersuchen und bekannt zu geben."

Bayles Argumentation gipfelte in seiner provokantesten These: Der Atheismus sei dem Heidentum vorzuziehen. Gottesleugner seien oft weniger sündhaft

Pierre Bayle
Crayonstich, 1760, nach einer Zeichnung von Carle van Loo

als gläubige „Götzendiener“, weil ihnen der Hang zur Missionierung fehle. Im gottesfürchtigen 17. Jahrhundert, in dem Europa 30 Jahre lang einen verheerenden Krieg ausgefochten hatte, der auch wesentlich ein Glaubenskrieg war, bedeutete so eine Aussage einen Skandal. Bayle jedoch fragte mit gespielter Unbekümmertheit: „Woher kommt es aber, dass alle Welt sich die Atheisten als die gottlosesten Leute vorstellt, die totschlagen, schänden und rauben, was sie nur können?“

Damit schockierte der Franzose nicht nur die Katholiken, sondern verprellte auch viele protestantische Glaubensbrüder. Fortan wurde ihm unterstellt, er sei Feind jeder Religion und in Wahrheit selbst Atheist. Noch mehr als ein halbes Jahrhundert später warnte selbst ein liberaler Geist wie der Literaturtheoretiker Johann Christoph Gottsched, der Bayles Buch ins Deutsche übersetzen ließ: Der Leser möge sich in Acht nehmen vor „anstößigen Sätzen, die zu bösen Folgerungen Anlass geben könnten“.

Pierre Bayle, der Skeptiker und Provokateur, hätte diese Warnung wohl als Kompliment verstanden. Er ist zwar heute weit weniger bekannt als sein berühmter Zeitgenosse John Locke, der Begründer des Liberalismus und Vorkämpfer für den Rechtsstaat. In Forderungen wie etwa der nach religiöser Toleranz war Bayle aber weit radikaler.

So hat er seither all jene beeindruckt, die bereit waren, Grundsätze ins Wanken zu bringen: Ludwig Feuerbach etwa, den hitzigen Religionskritiker des 19. Jahrhunderts. Der sah in Bayle den „Guerillahäuptling aller antidogmatischen Polemiker“. Auch Marx und Engels lobten den Franzosen. Bayle habe die gesamte Metaphysik, die unter anderem nach der Existenz Gottes und dem Sinn des Lebens fragt, diskreditiert und „die Geschichte ihres Todes“ geschrieben.

Zu Lebzeiten nützte Bayle solcher Ruhm herzlich wenig. Ihm standen mächtige Feinde gegenüber. 1681, ein Jahr nach der Sichtung des Kometen, musste er fliehen. Frankreichs prunksüchtiger „Sonnenkönig“ Ludwig XIV. hatte begonnen, das Edikt von Nantes aufzuweichen, das den Protestanten des Landes seit 1598 Religionsfreiheit zugesichert hatte. 1685 widerrief Ludwig das Edikt, das sein Großvater Heinrich IV. einst als „unwiderrufbar“ proklamiert hatte, vollständig.

Der Rechtsbruch leitete eine Ära des religiösen Fanatismus ein. Die Sucht des Königs nach absoluter, an seinem Hof gebündelter Macht ließ ihn den Katholizismus zur einzigen Staatsreligion machen. Wer weiter andere Religionen predigte, wurde eingesperrt oder hingerichtet. Hunderttausende von Hugenotten – wie die calvinistischen Protestanten Frankreichs hießen – flohen in die Nachbarländer. Das Land verlor viele seiner klügsten Köpfe.

König Ludwig war über Bayles Erfolg so erzürnt, dass er eines seiner Werke öffentlich vom Henker verbrennen ließ.

Unter ihnen war auch Pierre Bayle. Er verließ im Sommer 1681 seine Heimat – arbeitslos, nachdem die Akademie von Sedan auf Weisung des Königs geschlossen worden war. Der Skeptiker floh nach Rotterdam, dem Zentrum einer hugenottischen Exilgemeinde. Dort fand er eine neue Stelle als Philosophieprofessor.

Flucht war für ihn keine neue Erfahrung. Schon zehn Jahre zuvor hatte er die Heimat verlassen müssen, weil er für seine Überzeugungen alles riskierte. Bayle stammte zwar aus Carla-le-Comte, einer Gemeinde am Rande der Pyrenäen, die schon während der Religionskriege im 16. Jahrhundert ein Zentrum des protestantischen Widerstands gewesen war. Zum Theologen gemacht aber hatten ihn katholische Jesuiten in Toulouse. Seine Lehrer hatten ihn derart beeindruckt, dass er 1669 zum Katholizismus übertrat – was er kurz danach als großen Irrtum erkannte. Also schwor Bayle seiner neuen Religion 18 Monate später wieder ab und konvertierte zum Protestantismus.

Dieser Religionswechsel konnte in Frankreich mit hohen Bußgeldern und dem Verlust des gesamten Eigentums bestraft werden. Bayle floh ins calvinistische Genf und studierte dort die Lehren des Rationalisten René Descartes. Geduldig wartete er ab, bis sich die Aufregung gelegt hatte. Dann bewarb er sich 1675 auf jene Professorenstelle in Sedan, die ihm der König sechs Jahre später entreißen sollte.

Bayles Rache kam aus dem Exil: Unmittelbar nach seiner Kometen-Schrift rechnete er 1683 mit dem Historiker Louis Maimbourg ab, einem neuen Liebling des „Sonnenkönigs“. Maimbourg hatte dessen Politik in seiner „Geschichte des Calvinismus“ rigoros verteidigt und den Protestanten als angeblich staatszersetzenden Kräften die Schuld an den Religionskriegen und ihrer Verfolgung zugeschrieben. Bayle nahm diese tendenziöse Darstellung nun genüsslich auseinander und verwies auf widersprüchliche Quellen. Damit fragte er als einer der Ersten, inwieweit Geschichtsschreibung objektiv sein könne – der von Maimbourg sprach er diese wissenschaftliche Haltung ganz ab.

Wie die Kometen-Schrift richtete sich das Buch an ein breites Publikum, nicht nur an Akademiker. König Ludwig war über das erfolgreiche Werk derart erzürnt, dass sein Henker es öffentlich verbrannte. Das allein genügte ihm nicht: Noch bevor der Monarch das Edikt von Nantes widerrief, ließ er Bayles Bruder Jacob verhaften, der als protestantischer Dorfpfarrer in Carla-le-Comte lebte.

Jacob Bayle hatte die Gefahr geahnt, aber seine Gemeinde nicht im Stich lassen wollen. Er landete in einem Kerker der Fes-

John Locke
Stich des 19. Jahrhunderts nach dem Ölporträt von Godfrey Kneller, 1697

tung La Trompette, die der König schon in jungen Jahren zu einer gewaltigen, sternförmigen Anlage im Zentrum von Bordeaux ausgebaut hatte. Pierre Bayle schrieb Bittbrief um Bittbrief für seinen unschuldigen Bruder. Doch als der König sich schließlich erweichen ließ, war es zu spät: Ausgezehrt von der Haft, starb Jacob Bayle am 12. November 1685, zehn Tage vor seiner geplanten Entlassung. Seine Witwe musste zum Katholizismus übertreten.

Von Schuldgefühlen geplagt, reagierte Pierre Bayle auf seine Weise: mit der radikalsten Forderung nach Toleranz, die bis dahin erhoben worden war. Wieder war die Schrift auf den ersten Blick ein harmloser Kommentar, der sich um eine Stelle im Lukas-Evangelium drehte: „Und der Herr sprach zu dem Knechte: Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie, hereinzukommen, auf dass mein Haus voll werde."

Dieser angebliche Ausspruch Jesu diente der Kirche als Begründung für die gewaltsame Missionierung von Ungläubigen. Für Bayle aber gab es „nichts Schändlicheres" als die Zwangsbekehrung. Sie bedeute „die Auslöschung aller Tugend".

Wie ein eloquenter Anwalt führte Bayle alle Argumente und Gegenargumente auf, um Letztere mit großer Wucht zu entkräften. Dazwischen wagte er wütende Frontalangriffe: Die Anhänger des Papstes seien „perfide und unaufrichtig" – bereit, Andersgläubige „zu verbrennen und zu ermorden". Die römische Kirche erklärte er für eine „falsche Religion", beseelt vom „Geist der Grausamkeit und des Betrugs". Indirekt verglich er sie gar mit einer „ehrlosen Hure", die sich mit „Gaunern, Banditen und Halunken" des Hauses Gottes bemächtigt habe.

Bayles „Dictionaire" wuchs sich zu einem Labyrinth aus Querverweisen und Rückbezügen aus.

Gleichzeitig warnte Bayle aber vor Vergeltung gegen die Anhänger des Papstes. Er setzte allein auf „das natürliche Licht", wie er die menschliche Vernunft nannte. Die wortgetreue Auslegung der umstrittenen Bibelstelle widersprach für ihn eindeutig den „klarsten Ideen der Vernunft". Sie sei allein deswegen falsch, weil sie zutiefst unmoralisch sei: Jedes noch so schlimme Verbrechen könne mit der Missionierung Ungläubiger in eine fromme Tat umgedeutet werden. „Damit sind alle Grenzen, die die Tugend vom Laster trennen, aufgehoben", schrieb Bayle. In letzter Konsequenz würde der Ausspruch „Nötige sie, hereinzukommen" also bedeuten: „Plündere, töte, nimm gefangen, hänge, rädere, bis niemand mehr wagt, die Unterschrift zu verweigern".

Weitgehend wie niemand vor ihm forderte Bayle nun umgekehrt, dass Juden, Muslime und Heiden Anspruch auf Duldung hätten. Bayle fand nur eine Grenze der Toleranz: Sobald eine Religion eine dominante Stellung einnehme und sich gleichzeitig weigere, andere Religionen gelten zu lassen. „Nun, eine solche ist die katholische Kirche", schreibt der Franzose kühl. „Also ist sie nicht zu tolerieren." Dies bedeutete für ihn aber nicht, Katholiken zu verfolgen – sie durften ihren Glauben weiter ausüben.

Ludwig XIV. als Bauherr *Gemälde, wohl von Nicolas-René Jollain, 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Versailles*

Bayles Zeitgenossen gingen mit ihm weit weniger tolerant um. 1693 verlor der Philosoph nach einer Hetzkampagne seinen Lehrstuhl in Rotterdam. Es waren einstige protestantische Förderer, die Bayle stürzten, weil sie ihm seine liberale Einstellung zum Atheismus nie verziehen hatten. Fortan durfte er nicht einmal mehr Privatunterricht erteilen.

Zum Schweigen brachten seine Feinde ihn dennoch nicht. Unermüdlich arbeitete Bayle an seinem später berühmtesten Werk, dem „Historischen und kritischen Wörterbuch". Revolutionär daran war, dass Bayle in seinen Artikeln gegensätzliche Positionen mit unzähligen Fußnoten exzessiv gegeneinander abwog. Er sah sich dabei wie ein Detektiv, der frühere, falsche Darstellungen in anderen Lexika entlarven und korrigieren wollte.

Das alles kam seiner ausschweifenden Arbeitsweise entgegen. „Wovon habe ich nicht geredet?", hatte er schon in seiner

DICTIONAIRE
HISTORIQUE
ET CRITIQUE,
PAR
MR. PIERRE BAYLE.
CINQUIEME EDITION,
REVUE, CORRIGÉE, ET AUGMENTÉE.
AVEC LA VIE DE L'AUTEUR,
PAR MR. DES MAIZEAUX.
TOME PREMIER.
A—B.

A AMSTERDAM, Chez P. BRUNEL, P. HUMBERT, J. WETSTEIN & G. SMITH, F. L'HONORÉ & Fils, Z. CHATELAIN, COVENS & MORTIER, PIERRE MORTIER, F. CHANGUION, J. CATUFFE, & H. UYTWERF.
A LEIDE, Chez SAMUEL LUCHTMANS.
A LA HAYE, Chez P. GOSSE, J. NEAULME, A. MOETJENS, G. BLOCK, & A. VAN DOLE.
A UTRECHT, Chez ETIENNE NEAULME.
LIBRAIRES.

M D C C X L.
AVEC PRIVILEGE.

Titelseite des ersten Bands und Textseite der fünften Auflage von Bayles „Dictionaire historique et critique", *1734*

Kometen-Schrift selbstironisch gefragt, nachdem er ständig ins Grundsätzliche abgedriftet war. In seinem Wörterbuch konnte Bayle sich nun richtig austoben. Bis zu seinem Tod schuf er ein wahres Labyrinth aus Seitengedanken, Querverweisen und Rückbezügen, eine Art gedruckte Frühversion von Wikipedia mit all ihren zahllosen Links und Vernetzungen.

Und wie später Wikipedia schrieb auch Bayles unkonventionelles Nachschlagewerk Kulturgeschichte: Es wuchs durch etliche Neuauflagen und Ergänzungen auf 2050 Artikel, die je nach Druck mehr als 3000 großformatige Seiten füllten. Die Menschen standen Schlange, um die Bände zu kaufen. Ein eifriger Historiker hat später genau nachgezählt: Bayles Wörterbuch stand im 18. Jahrhundert in 288 französischen Privatbibliotheken. Kein anderes Werk war damals derart beliebt. Bayle war ein Bestseller gelungen.

Über den schreibwütigen Autor aber grübelten die Leser noch lange. War er doch ein verkappter Atheist? Oder ein gläubiger Protestant, der sich bewusst war, dass Glauben zutiefst irrational war und damit dem Verstand prinzipiell unterlegen? Bayles letzte Worte, nur Stunden vor seinem Tod am 28. Dezember 1706 verfasst, waren so klug gewählt, dass sie allen Deutungen gerecht wurden: „Ich sterbe als christlicher Philosoph, überzeugt und durchdrungen von der Güte und Barmherzigkeit Gottes, und ich wünsche Euch ein vollkommenes Glück." Kein Wort zu Jesus, dem Bayle auch in seinem Lexikon keinen Artikel gewidmet hatte – anders etwa als Mohammed.

Vier Jahre später starb auch Gottfried Kirch. Seine Entdeckung, die viele längst nur noch „Kirchs Komet" nannten, hatte ihn zum ersten Königlichen Astronomen Preußens aufsteigen lassen. An Bayle hingegen dachten die Menschen nicht, wenn sie ins ferne All blickten, sondern als ein politischer Umsturz die Erde beben ließ: Nach der Französischen Revolution wurde Bayles Heimatdorf Carla in „Carla-Bayle" umgetauft.

christoph.gunkel@spiegel.de

Natürliche Religion

Gott als Uhrmacher

Was genau macht einen Menschen religiös? Braucht es den Glauben an einen Schöpfer, an ein Leben nach dem Tod, an Sünde und Buße, Wunder und Heilige? Ist es wichtig, vom irdischen Dasein erlöst werden zu wollen? Oder reicht es, dass man die Ordnung der Welt auf eine höhere Ursache zurückführt?

Philosophen, Historiker, Philologen und Theologen hatten im Lauf der Jahrhunderte viel Dubioses im christlichen Dogmengebäude entdeckt. Dass das Christentum seit dem Spätmittelalter in Konfessionen zerfallen war, die nicht allein bei Papsttum und Abendmahlswein unversöhnlich blieben, schürte die alten Zweifel weiter.

Schon 1624 hatte der englische Diplomat Herbert von Cherbury zur Verständigung einen Minimalkonsens destilliert: Gott existiert, darum sollten die Menschen ihn verehren. Das bedeute: tugendhaft zu leben, Fehler zu bereuen und an ein ausgleichendes Gericht nach dem Tod zu glauben. Dieser „natürlichen Religion“, so Sir Herbert, könnten alle, sogar Nichtchristen, beistimmen.

Weitere, ähnliche Vorschläge wurden gemacht, und bald nach 1650 hatten ihre Verfechter auch einen Namen: Deisten. Meist ging es ihnen darum, das Glaubensbedürfnis des Menschen nicht mehr auf übernatürliche Offenbarung oder biblische Überlieferung zu gründen, sondern mit der kritischen Vernunft in Einklang zu bringen.

Wie ein Meister-Uhrmacher habe Gott die Welt so perfekt erschaffen, dass er fortan nicht mehr einzugreifen brauchte, erklärte um 1700 der Universalwissenschaftler Gottfried Wilhelm Leibniz. Und 1730 ging der Engländer John Tindal so weit zu behaupten: „Gott hat dafür gesorgt, dass die ganze Menschheit jederzeit im Bilde ist, was er von ihr verlangt: was sie wissen, glauben, bekennen und (religiös) praktizieren soll. Dafür hat er ihr kein anderes Mittel gegeben (und zu geben brauchen) als die Anwendung der Vernunft.“

Auch wenn konservative Deisten möglichst viele Inhalte und Praktiken des Christentums zu retten versuchten – im Licht der Vernunft wirkte das alte Dogmengebäude immer fadenscheiniger. Manche bestritten, dass Religion überhaupt etwas nütze; andere rangen weiter um Gottes Vorsehung oder um Lohn und Strafe im Jenseits. Anstatt Einigkeit zu fördern, lösten die zahllosen Ansätze zur „natürlichen Religion“ nur neuen Streit aus.

Spätestens um 1750 war klar, dass es eigentlich um die Rolle der Kirche ging: Während selbst Spinozisten, die Gott mit der Natur gleichsetzten – und dafür oft des Atheismus beschuldigt wurden –, keinem die persönliche Frömmigkeit austreiben wollten, kämpften Orthodoxe weiter um die öffentliche Macht von Ritus und Kultus. Längst aber hatten viele sich einem „innerlichen“ Christentum mit Gebet und meditativer Versenkung zugewandt und suchten ihr Seelenheil abseits der Amtskirche.

In seiner Abhandlung über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ systematisierte Immanuel Kant 1793 die Argumente: Als Basis der Moral sei Gott unnötig, und amtsstolzes „Pfaffentum“ verrichte nur „Afterdienst“. Aber da der Mensch zum Bösen neige, bleibe die „Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen“ sinnvoll.

Selbst dies ging den preußischen Glaubenswächtern zu weit, und 1794 versprach der Denker notgedrungen, nichts weiter über Religion zu schreiben. Allerdings gelobte er es dem König persönlich. Als Friedrich Wilhelm II. 1797 tot war, betrachtete Kant sein Versprechen als erledigt.

Johannes Saltzwedel

Sah so Noahs Arche aus? *Illustration von 1731 zu einem Werk des Schweizer Naturwissenschaftlers Johann Jakob Scheuchzer.*

AUFKLÄRER IN EUROPA

Reformer verändern das geistige Klima.

Bernard de Fontenelle

1657 bis 1757

Skeptisch-ironische „Gespräche unter Verstorbenen“, mutige Religionskritik oder die These von der Mehrheit der Welten, die Geometrie des Unendlichen oder der Rangstreit zwischen antiker und neuerer Dichtung: Auf fast allen Gebieten des Geisteslebens hat der Juristensohn aus Rouen und Absolvent des dortigen Jesuitenkollegs seine Epoche mitbestimmt. Bald nachdem er in Paris heimisch war, wurde er 1691 in die Académie Française aufgenommen; 42 Jahre lang amtierte er als Sekretär der Académie des sciences; seine 69 Nachrufe („Éloges“) auf kulturelle und wissenschaftliche Größen – darunter sein Onkel, der Dichter Pierre Corneille, aber auch Newton und Leibniz – gelten als intellektuelles Pantheon der Epoche und setzten auch sprachlich Maßstäbe. Stets argumentierte Fontenelle für die Lösung des Menschen von Irrtümern und Vorurteilen. Dabei führt er die Erkenntnisse vieler Wissensgebiete zusammen; so verglich er 1724 Mythen der alten Griechen mit indianischen Sagen und folgerte, dass offenbar alle Menschen einen Hang zum Fabulieren besitzen. Fontenelle starb nur einen Monat vor seinem 100. Geburtstag. Seine Langlebigkeit erklärte er gern damit, dass er mit Vorliebe Erdbeeren esse.

John Toland

1670 bis 1722

Schon mit 16 Jahren konvertierte der katholische Ire zum Protestantismus. Nach Studienjahren in Edinburgh, Leiden und Oxford trat er 1696 mit der These hervor, in den Evangelien sei nichts Übernatürliches enthalten; die christlichen Glaubenslehren, schrieb er in seinem Erstling „Christianity not mysterious“, seien keine Offenbarung, sondern ließen sich durch Vernunft aus natürlichen Prinzipien herleiten. Später überwiegend in London ansässig, wurde er zum Pionier der „Dissenter“ (Freidenker); seit 1704 bezeichnete er sich als „Pantheist“. Parallel zum Werk des französischen Theologen Richard Simon (1638 bis 1712), dessen Textkritik seit 1678 den Geltungsanspruch von Altem wie Neuem Testament historisiert hatte, aber auch im Gefolge von Locke und Spinoza relativierte Toland die Autorität der Bibel. Scharf, oft mit satirischem Unterton, wandte er sich gegen kirchliche Hierarchie und Königsherrschaft. Vehement forderte er Toleranz sowie die Freiheit und Gleichheit aller; 1714 verlangte er in einem eigenen Werk volle Menschen- und Bürgerrechte für Juden.

Benito Jeronimo Feijoo
1676 bis 1764

Bei seinen spanischen Landsleuten gilt der gebürtige Galizier als Pionier der Frühaufklärung und erster Essayist ihrer Sprache. In jungen Jahren Benediktinernovize geworden, erlangte der universell belesene Mönch aus adliger Familie 1709 einen Lehrstuhl für Theologie und Philosophie an der Universität Oviedo in Asturien. Seither kämpfte Feijoo, der sich als „freier Bürger der Republik des Geistes“ betrachtete, in einer Fülle von Aufsätzen gegen Vorurteile und Aberglauben und ließ sich wie sein Zeitgenosse Voltaire auf manchen Streit ein. Dabei blieb er so geschickt im Rahmen der Orthodoxie, dass er der Inquisition keine Angriffspunkte bot. Die Themen seiner beiden vielbändigen Hauptwerke „Teatro crítico universal“ (1726 bis 1740) und „Cartas eruditas y curiosas“ („Wissenschaftliche und bildende Briefe“, 1742 bis 1760) reichen von Historie und Philologie bis hin zu Pädagogik und Medizin.

Johann Christoph Gottsched
1700 bis 1766

Wie sich der „große, breite, riesenhafte Mann“ ungeniert vor Besuchern die Perücke „auf den Kopf schwang“, hat Goethe später amüsiert geschildert. Wer so bekannt war wie der gebürtige Ostpreuße, der seit 1724 in Leipzig ein emsiges Literatenleben entfaltet hatte, den beirrten ein paar Lacher nicht mehr. Das galt auch für sein Denken: Als Parteigänger der leibniz-wolffischen Schulphilosophie übernahm Gottsched den Part des rigorosen Sprach- und Theaterreformers. Er gab Moralische Wochenschriften heraus, schrieb programmatisch antibarocke Theaterstücke, verfasste Rezensionen, übersetzte – sogar das „Historische und kritische Wörterbuch“ von Bayle gab er heraus, allerdings entschärft – und bestritt manche Fehde: Shakespeare, Milton und auch Klopstock lehnte er ab, denn in seiner „Critischen Dichtkunst“, der „Ausführlichen Redekunst“ und anderen Werken wurde Schönheit an der Vernunft gemessen (siehe Seite 30). So blieb ihm nicht erspart, dass Jüngere, zumal im beginnenden Sturm und Drang, ihn nach 1750 nur noch als entthronten Literaturpapst belächelten.

Adam Smith
1723 bis 1790

Seine Studie über den „Wohlstand der Nationen“ von 1776 ist ein Klassiker der Ökonomie. Die zentrale Lehre zählt noch heute zum Credo der Wirtschaftsliberalen: Wenn alle fleißig ihren Vorteil suchen, wendet eine „unsichtbare Hand“ das zum Wohl der Gesamtheit – sodass man dem Marktgeschehen weitgehende Freiheit zugestehen sollte. Weniger bekannt ist heute das frühere Hauptwerk, Smiths „Theorie der moralischen Empfindungen“ (1759). Darin hatte der umfassend gebildete Juristensohn aus Kirkcaldy, Schüler von Francis Hutcheson und Freund David Humes, das menschliche Miteinander als permanentes wechselseitiges Abgleichen von Sympathien dargestellt, um daraus die Entwicklung moralischer Ansichten zu erklären. Obwohl er in etlichen gelehrten Gesellschaften mitwirkte, seit 1748 mit beachtlichem Erfolg Vorträge hielt und seit 1751 Logik und Moralphilosophie lehrte, vorwiegend in seiner Lieblingsstadt Glasgow, blieb Smith öffentlichkeitsscheu; er soll bisweilen Selbstgespräche geführt haben und heiratete nie.

Cesare Beccaria
1738 bis 1794

1764 erschien in Livorno anonym ein Buch, das seinen Verfasser binnen kurzer Zeit europaweit berühmt machte. In seinem knappen Traktat „Über Verbrechen und Strafen“ wandte sich der milanesische Jurist Cesare Beccaria – der Nachname wird auf dem i betont – nicht nur gegen Folter und Todesstrafe, sondern trat für eine Reform des gesamten Kriminalrechts ein. Auf der Grundlage des Gedankens vom Gesellschaftsvertrag argumentierte er: Strafen seien keine Rache, sondern sollten das menschliche Miteinander fördern; daher müssten Verfahren öffentlich stattfinden, und jede Strafe sollte dem Vergehen angemessen sein. Begeistert begrüßt von den Autoren der „Encyclopédie“, erlangte das Buch solche Bekanntheit, dass es für die Verfassung der USA wegweisend wurde. Historiker führen sogar das dort bis heute geltende Recht, Waffen zu tragen, auf Beccarias entsprechende Argumentation zurück.

Johannes Saltzwedel

Deutsch oder Latein? Studierstube oder öffentliche Diskussion? Mit der Aufklärung wandelte sich auch das *Rollenbild des Wissenschaftlers.*

Republik des Geistes

Von Till Kinzel

Wer zu Beginn des 18. Jahrhunderts gelehrte Schriften veröffentlichen wollte, sah sich immer häufiger vor eine Grundsatzentscheidung gestellt: Welche Sprache war die richtige? Noch verstand man in ganz Europa das alte Gelehrtenlatein, aber das sollte sich nach dem Willen vieler Reformer ändern.

In Leipzig etwa hatte sich der Rhetorik- und Philosophieprofessor Johann Christoph Gottsched (1700 bis 1766) nichts Geringeres als eine Reform des Deutschen vorgenommen. Das heimische Idiom sollte Gelehrtensprache werden, und die deutsche Literatur mindestens so achtbar wie die europaweit für musterhaft gehaltene französische.

Das hieß, den barocken „Schwulst" – zum Beispiel allzu blumige Wendungen oder Bandwurm-Satzkonstruktionen – loszuwerden, aber auch „das fremde Mischmasch, sonderlich der französischen Sprache, aus dem Deutschen abschaffen", schrieb Gottsched im Oktober 1740 an einen seiner zahlreichen Gesprächspartner, den Diplomaten und Militär Friedrich Heinrich von Seckendorff.

Zwar wurden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch viele Wissenschaftsorgane wie die berühmte Zeitschrift „Acta eruditorum" – frei übersetzt: Dokumente der Gelehrsamkeit – in lateinischer Sprache publiziert. Aber deren Tage waren gezählt; immer mehr deutschsprachige Blätter begannen zu erscheinen. Gottsched und seine Mitstreiter folgten hauptsächlich englischen Vorbildern – gleich auf mehrere Arten.

Zum einen verbreitete die wachsende Zahl von Übersetzungen selbst aufklärerisches Gedankengut. Gottsched und seine weithin als Gelehrte gerühmte Frau Luise Adelgunde Victorie, geborene Kulmus (1713 bis 1762), stellten mit einem großen Mitarbeiterstab eine deutsche Fassung des englischen „Spectator" („Der Zuschauer") her, lieferten aber auch bearbeitete Versionen wichtiger intellektueller Studien, zum Beispiel von Bernard de Fontenelle oder Jean Terrasson („Philosophie nach ihrem allgemeinen Einfluss auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten").

Darüber hinaus starteten die Gottscheds selbst eigene „moralische Wochenschriften" mit Titeln wie „Die vernünftigen Tadlerinnen", „Der Biedermann" oder „Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit". Jüngere Mitstreiter wie Johann Joachim Schwabe (1714 bis 1784) gaben die „Belustigungen des Verstandes und des Witzes" heraus. Diese Blätter setzten Maßstäbe für die Belebung der bürgerlichen Öffentlichkeit (siehe Seite 64). Denn die Opponenten der Gottscheds formierten sich ebenso als gesellig-gelehrter Zirkel und gründeten eigene Gegenzeitschriften, so die „Neuen Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes".

Auch bei den Buchbesprechungen wurde die kritische Diskussion nach englischen und französischen Vorbildern lebhafter. Organe wie die „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" – es gibt sie bis heute – oder später die „Neue Bibliothek der freyen Wissenschaften und Künste" und Friedrich Nicolais „Allgemeine Deutsche Bibliothek" entwickelten sich zur Pflichtlektüre für alle, die sich überhaupt für Neues in Literatur und Wissenschaften interessierten.

Hinter allem stand die Überzeugung, Deutsch als Literatursprache eigenständig zu machen. In einer vielfältigen Kultur ohne strikte Trennung zwischen traditioneller Büchergelehrsamkeit und naturwissenschaftlicher Forschung spielten Gelehrte Gesellschaften eine wichtige Rolle. Sie konnten sich ebenso mit der Gestaltung schöner Medaillen beschäftigen, wie sie zum wissenschaftlichen Fortschritt beitrugen, aber alle hielten das aufklärerische Gespräch in Gang.

Mitglieder solcher Sozietäten – beispielsweise die Gesellschaft der „Alethophilen" („Wahrheitsfreunde") des Grafen Ernst Christoph von Manteuffel – standen fast immer mit vielen anderen in per-

Johann Christoph Gottsched wollte Deutsch zur Sprache der Gelehrten machen. ***Ölbild von Leonhard Schorer, 1744***

Der englische „Spectator“ erschien zuerst 1711 als tägliche Zeitung und machte europaweit Schule. ***Titel des ersten Sammelbands von 1788***

sönlichem brieflichem Austausch. So entstand ein dichtes Netzwerk besonderer Art: Ihm gehörten nicht nur Gelehrte und Theologen an, die ihr Leben der Forschung widmeten, sondern auch jene, die als Vermittler großen Anteil an der Popularisierung der Aufklärung hatten: Journalisten und Verleger.

Klare Berufsbilder gab es in diesem Bereich damals nicht. Ein typischer Fall war Christlob Mylius (1722 bis 1754), der in Gottscheds Kreis verkehrte und der „Deutschen Gesellschaft“ sowie der Leipziger „Gesellschaft der freyen Künste“ angehörte. Er war ein umtriebiger Journalist, der Zeitschrift auf Zeitschrift gründete und Gottsched entschieden gegen zahlreiche Widersacher verteidigte. Aber er bereicherte auch als Naturforscher und Übersetzer eines Kunsttraktats von William Hogarth die geistige Welt.

Gestalten wie Mylius waren immer auf der Suche nach Neuem. Schließlich wollte man ihn sogar als Korrespondent der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften auf eine dreijährige Amerikareise schicken, doch starb er noch während der Reisevorbereitungen in London.

Oft wird die Frühaufklärung eine Republik des Geistes genannt. Allerdings war das im frühen 18. Jahrhundert vor allem ein virtuelles Reich. Es bestand aus Bekannten- und Freundschaftszirkeln, Schülerkreisen und journalistischen Treffpunkten, wo Gelehrte und Dichter, Übersetzer und Rezensenten einander gegenseitig förderten – oder bisweilen mit üblen Invektiven bekämpften. Intrigen und politische Interventionen blieben nicht aus; auch Gottsched selbst vermischte immer wieder Geist und Macht.

Stoff für Fehden konnte in der gelehrten Öffentlichkeit alles bieten, von der Oper über die Dichtung John Miltons vom verlorenen Paradies bis zu den scheinbaren Absonderlichkeiten Shakespeares, an denen die rationalistische Regelpoetik Anstoß nahm. Gottsched etwa fand Opern schlechthin abgeschmackt. Er tadelte ihre „Unvernünftigkeit“ und sah in ihnen nur „Beförderung der Wollust“ und Sittenverderbnis.

Auf diese moralistische Polemik reagierte der umfassend gelehrte Hamburger Musiker Johann Mattheson spitzzüngig: Ein gewisser Mann – gemeint ist Gottsched selbst – habe „Zeit Lebens noch keine gute Oper gesehen oder gehöret“, also völlig ahnungslos „seine critische Büchse“ gegen die Gattung abgefeuert.

Der Streit eskalierte, weil Mattheson klar erkannte, dass es dem Großkritiker gar nicht um echte Diskussion ging: Leute wie Gottsched, so Mattheson, „wollen alles sichten, und wie Tyrannen richten“. Er selbst hingegen verlangte Sachkompetenz und wetterte gegen eine alte Versuchung der Platzhirsche im Geistesleben: „Große Weise“ gäben ungern zu, dass ihrer Universalität Grenzen gesetzt seien.

Die Welt der Intellektuellen war eben kein gefühlsbetonter Freundschaftsbund, sondern auch ein Kampfplatz. Gerade die Schärfe der Kritik, die von Gottsched und seinem Kreis ebenso wie von deren Gegnern und Nachfolgern – darunter Lessing, ein Großmeister der Polemik – geübt wurde, nützte aber der Sache: Sie trainierte Kontrahenten wie Leser darin, Argumentation als Lebenselixier der bürgerlichen Öffentlichkeit zu begreifen, und der polemische Überschuss mit persönlicher Note half im Kampf um das knappe Gut der Aufmerksamkeit.

Beides war nötig, denn die Grenzen dessen, was gesagt werden konnte und wie es gesagt werden durfte, standen zu dieser Zeit nicht von vornherein fest. Sie waren selbst Teil dessen, was in der Aufklärung ausgehandelt werden musste. Klar war nur, dass für die bürgerliche Öffentlichkeit im Deutschland der kleinen absolutistischen Höfe politische Diskussionen weitestgehend tabu blieben. So entluden sich die polemischen Energien im Streit um Prinzipien der Literaturkritik und um die Moral von Literatur und Kunst – ein Geschmackstraining, von dem dann mehrere Generationen zehren konnten. ■

Der Gothaer Historiker *Martin Mulsow* erforscht den Untergrund radikaler Aufklärer, die für ihre Überzeugung die Existenz riskierten. Was trieb solche Leute an? Ein SPIEGEL-Gespräch.

„Wichtig war die Suche“

SPIEGEL: *Professor Mulsow, über die Aufklärung wird schon lange diskutiert. Seit einigen Jahren ergründen Sie und etliche Historikerkollegen in aller Welt nun mit geradezu detektivischer Leidenschaft etwas, das Sie „Radikalaufklärung“ nennen. Was ist das?*
Mulsow: Radikalaufklärer waren Leute, die die Reformziele von Wortführern wie dem Hallenser Juristen Christian Thomasius und anderen immer noch als Kompromiss betrachteten. Viele meinten zum Beispiel, man müsse eigentlich völlig von der Religion Abschied nehmen; sie kritisierten auch oft sehr heftig das politische System. Diese Menschen standen intellektuell am Rand, es war und blieb eine Minderheit. Aber ihre Überzeugungen sind oft sehr originell und fesselnd.

Umstürzler im Untergrund?
Vorsicht! Von Verschwörung ist fast nie die Rede, und jeder Fall liegt anders. Mit Etiketten wie „Demokraten“ oder „Spinozisten“ wird man den Einzelschicksalen nicht gerecht. Besser, man fragt ohne vorgefasste Meinung, was die Leute bedrückte: Was wurde verboten? Was galt als heikel? Davon finden sich die Spuren in den Archiven.

Warum interessieren Sie und Ihre Kollegen sich neuerdings so stark für diese Konfliktgestalten?
Wir machen einfach immer neue spannende Entdeckungen. Ich selbst kam zum Thema, als ich mir das legendenumrankte, heimlich verbreitete ketzerische Pamphlet „Über die drei Betrüger“ vornahm, das Moses, Jesus und Mohammed als üble Schwindler darstellt. Als Historiker wollte ich wissen, wer denn so etwas las und verbreitete – und warum man es riskierte.

Kennt man inzwischen die Ursprünge solcher Überzeugungen?
Argumente hatten sich seit dem Mittelalter angesammelt. In der Renaissance bezweifelten einige Denker offen die Unsterblichkeit der Seele. Naturwissenschaftliche Entdeckungen nährten dann die Zweifel an der Stichhaltigkeit der Bibel weiter, und der mörderische Streit der Konfessionen führte zu Missmut gegen die Religiosität. All das häufte sich an, herrschaftskritisches Denken trat hinzu. Zwischen 1670 und 1690 war dann eine kritische Masse erreicht.

Welche Rolle spielen Medien?
Eine sehr wichtige. Nachrichten fließen rascher, Bücher machen schneller die Runde. Das Gespräch wird auch intensiver – denken Sie nur an die damals aufkommenden Zeitschriften. Viele Radikale kannten gar nicht die Originalschriften, sondern waren von Rezensionen in Journalen angeregt.

Mulsow, 57, ist Professor für Wissenskulturen der europäischen Neuzeit an der Universität Erfurt und leitet das Forschungszentrum Gotha. In Büchern wie „Moderne aus dem Untergrund“ (2002) und „Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit“ (2012) hat er die deutsche Radikalaufklärung untersucht und forscht weiter zu dem verästelten Thema.

Man wollte up to date sein?
Unbedingt. Ich befasse mich gerade mit einem erstaunlichen Text, dem Reisetagebuch von Gottlieb Stolle. Dieser kluge junge Student von Christian Thomasius reist 1703/04 durch Holland und Norddeutschland. Thomasius hat ihn offenbar regelrecht trainiert, wie man aus den Leuten herauskriegt, was sie eigentlich denken: erst vorsichtig Vertrauen bilden und dann die Leute reden lassen. Stolle horcht in Helmstedt, Groningen, Franeker und anderen Universitäten herum, dabei protokolliert er auf 500 Seiten einen riesigen, bunten Flickenteppich von abweichenden religiösen Ansichten und politisch-philosophischer Skepsis. Gern geht er in Buchläden, wo die Intellektuellen sich treffen; sogar Kaufleute und Kneipenwirte fragt er aus.

Wozu die Recherche?
Es sollte wohl ein Buch daraus werden, aber man riet Stolle dann offenbar ab – der Stoff war zu brisant.

Was war heikel daran, dass es neben Orthodoxen, Pietisten und anderen normalen Frommen auch ein paar Querdenker gab?
Es waren nicht bloß ein paar, und sie waren eben oft verflixt radikal, speziell in Holland. Es existierten spiritualistische Gemeinschaften, die man geradezu eine alternative Szene nennen kann, Stadtrandkommunen abseits der obrigkeitlichen Aufsicht und anderes. Da herrschte Aufbruchstimmung.

Inwiefern?
Selbst weniger Radikale suchten nach neuen Grundlagen, wollten sich etwa nicht mehr auf starre Dogmen, sondern auf Historie und individuelle Psycholo-

Oben: Dissidentenforscher Stolle, ***Porträtstich von 1739;*** **unten: Stolles Lehrer Christian Thomasius,** ***Porträtstich mit Huldigung, 19. Jh.;*** **links: Zwei Männer im Gespräch,** ***aus Thomasius' Werk „Ernsthafte Gedanken über etliche ernsthafte Bücher", 1688***

gie stützen. Wichtig ist, dass so gut wie alle den „Sektengeist" der Konfessionskriege, aber auch der früheren Philosophie ablehnten. So entstand eine große Offenheit.

Es klingt, als ob jeder herauspickte, was ihm zusagte.

Genau, man praktizierte einen sehr liberalen Eklektizismus nach individuellem Urteil …

… was der Amtskirche natürlich gar nicht gefallen konnte. Worauf zielte denn die erhoffte Wahlfreiheit?

Religionsspötter gab es schon lange. Nun fanden sich immer mehr Leute, die moralisch leben wollten, aber die Dreieinigkeit Gottes anzweifelten oder Ähnliches. Es waren übrigens, anders als in den späteren, eher elitären Kreisen von Freimaurern oder Illuminaten, häufig einfachere Menschen, Handwerker und Händler. Viele sehnten sich nach einer Art veredeltem Urchristen-Dasein; harter Atheismus im heutigen Sinne ist allerdings sehr selten.

Als ein Hauptstichwortgeber des damaligen radikalen Denkens gilt Baruch de Spinoza. Seine eigenwillige Deutung des cartesianischen Weltbildes setzte Gott mit der Weltsubstanz gleich. Orthodoxe warnten, das sei purer Atheismus: Wenn

Gott und die Welt sich nicht mehr gegenüberstehen, werden Sünde, Buße, Gnade und andere christliche Lehren sinnlos. Nun ist aber Spinozas Werk selbst für heutige Interpreten schwer. Hatten die Radikalaufklärer damit keine Probleme?
Sie bezogen sich meist nicht auf Spinozas „Ethica" und deren sehr abstrakten Gottesbegriff, sondern auf den „Tractatus theologico-politicus" von 1670 mit seiner Radikalkritik an der biblischen Autorität, mit seinen Forderungen von Meinungsfreiheit, ja Demokratie.

Spinoza schreibt Lateinisch – konnten das überhaupt alle lesen?
Alle Gebildeten, damals gerade noch. Erst zwischen 1720 und 1750 gehen die Kenntnisse auch unter Studierten zurück. In Stolles Reisetagebuch gibt es schon Notizen, wie gut jemand Latein kann.

Spinoza ist für Sie aber offenbar nur eine der Quellen des aufklärerischen Radikalismus?
Ja. Von Verfechtern des Naturrechts bis zu Sozinianern, die Jesu Göttlichkeit abstritten, von Anhängern des Thomas Hobbes und seiner säkularen Staatslehre bis zu spiritualistischen Kirchengegnern, Endzeitaposteln, alchemistischen Suchern, Okkultisten und sogar Adamiten, die nackt durch die Straßen liefen – die Bandbreite alternativer Lebens- und Denkformen ist enorm.

Aber Rationalität und Mystizismus schließen sich doch aus?
Nicht einmal das gilt uneingeschränkt. Es gibt Leute, die knüpfen an die christlich-hermetischen Visionen des Görlitzer Schusters Jakob Böhme an, folgen aber dem Vernunftbegriff und den Reformideen des Leipziger Schulphilosophen Christian Wolff. Das nennt sich „vernünftiger Hermetismus".

Welch ein Spagat!
Ja, man staunt. Zum Beispiel lebte in Altona ein gewisser Georg Schade, der von den Leibnizianern Gottsched und Wolff herkam. Er gab Zeitungen heraus, war Deist und schrieb privat ganz harte religionskritische Sachen, vorerst ohne sie zu publizieren. Schade gründete eine „Sozietät", die sich zur Tarnung „Patriotische Gesellschaft" nannte, und begann dann unter deren Mitgliedern diejenigen herauszusuchen, die einer Einweihung würdig schienen.

Was sollte das?

Baruch de Spinoza (1632 bis 1677)
Zeitgenössisches Porträt, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Anfangs ging es ihm um Lobbyarbeit für die Sache Wolffs. Als er dann eine Adressenliste von Sympathisanten in Norddeutschland beisammen hatte, war er selbst schon gedanklich weiter und hoffte nun, seine eigene, hermetisch gefärbte Interpretation der leibnizischen Monadenlehre wenigstens über ein paar Adepten zu verbreiten.

Vernunft-Papst Wolff wäre entsetzt gewesen!
Bestimmt, und viele Wolffianer waren es auch, als sie davon hörten. Aber Schade war ein zäher Projektemacher. Als seine Zeitung wegen einer kleinen politischen Meldung verboten wurde – das ging damals ja schnell –, ließ er kurz vor dem Konkurs noch einen seiner radikalen Traktate drucken, um die Gelegenheit zu nutzen. Prompt liefen die Mühlen der Justiz an: Die Schrift

Hermann Samuel Reimarus (1694 bis 1768)
Gemälde von Gerloff Hiddinga, 1749

wurde in Hamburg öffentlich auf dem Ehrlosen Block verbrannt; man forderte, Schade in Altona gefangen zu setzen. Er kam dann tatsächlich für 15 Jahre in Festungshaft auf der Insel Bornholm.

War das ein Missgeschick, oder mussten Radikalaufklärer stets mit solcher Härte rechnen?
Wenn ein Fall bekannt war, drohten Sanktionen. Das war zu diesen Zeiten nicht mehr Verbrennung, auch eher selten Haft, aber der Abweichler bekam keinen Job mehr.

Wie muss man sich das vorstellen?
Nehmen wir Theodor Ludwig Lau, geboren 1670 in Königsberg. Er beginnt als Hofbeamter, verspricht ein guter Finanzreformer zu werden, bereist dann jahrelang Europa und hält schließlich die Zeit für reif, eine Zusammenfassung radikalerer – nicht atheistischer, aber deistisch-spinozistischer – Ansichten herauszubringen. Auf der Frankfurter Messe wird das Buch sofort verboten, der Stadtrat verbannt ihn. Zwei Jahre später kommt er verkleidet wieder nach Frankfurt, fliegt aber auf und wandert ins Gefängnis. In der Haft versucht er sich umzubringen. Nach der Freilassung findet er keine Anstellung mehr. Wohin er kommt, selbst in Holland, zünden intolerante Nachbarn sein Haus an oder stehlen seine Habe. Er endet 1740 in tiefer Armut unter falschem Namen in Altona, das damals von Dänemark verwaltet wurde.

War der Eigensinn das Martyrium wert? Hätte Lau nicht, bevor es zum Äußersten kam, abschwören, beidrehen, sich anpassen können?
Irgendwann war es dafür schlicht zu spät. Bei Lau kam auch Pech hinzu. Mehr Glück hatte zum Beispiel der Bibelübersetzer Johann Lorenz Schmidt, weil im Fürstentum Wertheim ein liberaler Landesherr regierte. Erst als ein reichsweites Edikt gegen Schmidt vorlag, floh er 1738 unter dem Namen Schroeder nach Altona.

Schon wieder Altona!
Ja, das war die letzte Zuflucht für Freigeister, wenn kein deutscher Kleinstaat sie mehr aufnahm. Zu schade, dass das Altonaer Stadtarchiv im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurde; dort hätte man sicher die Spuren vieler interessanter Radikaler finden können.

Blick von Altona über die Elbe bis Harburg; ***Guckkastenblatt von B. F. Leizel, kolorierter Kupferstich, um 1770***

Aber noch einmal: Was brachte solch individuelle Köpfe dazu, ihre gesamte soziale Existenz zu riskieren?
Zu viel Anfangsoptimismus vielleicht? Es gibt natürlich das Gegenmodell: Hermann Samuel Reimarus. Der war und blieb ein hoch geachteter Religionsphilosoph und Schulmann in Hamburg. Erst nach seinem Tod 1768 brachte Lessing anonym „Fragmente“ aus der hinterlassenen „Apologie“ heraus, die scharfe bibel- und religionskritische Passagen enthielt, zum Beispiel Jesu Auferstehung für unbewiesen erklärte.

Bislang haben Sie nur von religiösen Dissidenten erzählt. Gab es eigentlich auch radikalaufklärerische Staatskritiker, sozusagen Anarchisten?
Es ist nicht leicht, sie in den Akten von anderen politisch Missliebigen zu unterscheiden. Aber es gab sie. Vor Kurzem hat eine Mitarbeiterin von mir in Erfurter Akten einen Juristen entdeckt, der sich mit der Ungerechtigkeit in der Gesellschaft, der Kluft zwischen Arm und Reich nicht abfinden wollte. Er spricht von Despotismus und entwickelt ganz konkrete Pläne, Vermögen umzuverteilen. Arme, die nur aus Not stehlen, sollten nicht gleich als Diebe in Gefängnisse wandern und dergleichen. Mit anderen Idealisten sucht er sogar Kontakte zu Regierungskreisen. Natürlich wurde nichts aus den Plänen; so etwas untergrub ja die obrigkeitliche Autorität. Und nach 1789 wurden Freiheitsideale in Deutschland erst recht riskant.

Wie eng standen die Radikalen miteinander in Verbindung? Wie hielten sie Kontakt? Post konnte man doch leicht abfangen …
Ein übergreifendes Netzwerk gab es nicht. Für viele endete der Gedankenaustausch nach ein paar Hundert Kilometern. Bei den Religiösen war die Verbindung unter Gleichgesinnten aber oft eng, trotz größerer Distanzen. Es gab Adressenlisten; jemand sammelte sogar deutschlandweit „Zeugen der Wahrheit“. Man besuchte einander – Couchsurfing avant la lettre. Für manchen wurde das Herumziehen zur Lebensform. Ein interessanter Fall aus der mittleren Aufklärung ist Johann Christian Edelmann aus Weißenfels, der als normaler Theologe anfing, dann radikaler Pietist wurde, aber seit 1740 spinozistische Bücher veröffentlichte. Er verkehrte nach dieser Wende noch jahrelang in den gleichen frommen Kreisen wie vorher.

Kaum zu glauben – obwohl er quasi Atheist war?
Viel wichtiger als jedes Bekenntnis nahm man eben das Gespräch über radikale Fragen, die gemeinsame Suche.

Vom geheimen Reformerkreis über verfolgte Traktatenschreiber bis zum Wanderprediger – die Vielfalt, die Sie schildern, ist enorm. Wann endet sie? Ersticken die Revolutionswirren und dann die verheerenden Feldzüge Napoleons das radikale Aufklärertum?
Es wirkt schon noch weiter. Da gibt es etwa Leute wie Christian Ludwig Paalzow, einen hohen Verwaltungsjuristen in Berlin, der privat radikal materialistische und atheistische Bücher aus dem Französischen übersetzte. Er lebte bis 1824, stand also zwischen den Epochen. Andererseits, es stimmt schon: Atheisten mussten im 19. Jahrhundert tendenziell weniger auf der Hut sein als im 18., Geheimniskrämerei war kaum mehr nötig, und statt der religiösen Emanzipation stand nun die politische auf der Tagesordnung.

Professor Mulsow, wir danken Ihnen für dieses Gespräch.

Das Gespräch führte der Redakteur Johannes Saltzwedel.

Um 1768 folgten mehrere Tausend Deutsche der Einladung des spanischen Königs, im Süden seines Landes *Mustersiedlungen* der Aufklärung zu gründen. Doch ihre Träume von einem fruchtbaren Paradies waren bald ausgeträumt.

Angst vor Kühen

Von Alexandra Gittermann

Die Schrift, die einige Männer im Sommer 1767 in verschiedenen Teilen Deutschlands verteilten, trug den verheißungsvollen Titel „Glückshafen oder Reicher Schatz-Kasten". Im Auftrag des spanischen Königs Karl III. versprach darin ein gewisser Johann Kaspar Thürriegel, ehemals Hauptmann der preußischen Armee, ausreisewilligen Bauern und Handwerkern ein sorgenfreies Leben in Andalusien.

Wer müsse schon lange überlegen, fragte Thürriegel, wenn es darum gehe, ein Vaterland zu verlassen, in dem man wenig oder gar kein Vermögen besitze und in dem harte körperliche Arbeit kaum ausreiche, um den eigenen Körper zu erhalten? Und in dem man noch weniger hoffen könne, dass es den eigenen Kindern jemals besser ergehen werde?

Die Werbung kam an. Thürriegel sprach allen aus der Seele, die in diesen Zeiten starken Bevölkerungswachstums um ihre Existenz rangen. Immer mehr Landbewohner fanden sich außerhalb der auf Besitz gründenden Dorfgemeinschaften wieder; sie waren gezwungen, ihr Überleben dadurch zu sichern, dass sie für Tagelohn in der Landwirtschaft und im Handwerk schufteten.

Werbeschriften wie der „Glückshafen" waren für sie nichts Neues. Mancherlei Agenten zogen durchs Land, die um Emigranten warben. Friedrich II. von Preußen, Katharina II. von Russland, Maria Theresia von Österreich, ihnen allen ging es nach dem Siebenjährigen Krieg um die „Peuplierung" ihrer dünner besiedelten Territorien, nicht zuletzt damit diese Landstriche besser gegen feindliche Invasionen gefeit waren. Alle Monarchen priesen ihre fruchtbaren Besitztümer und boten Zuwanderern einige Vergünstigungen an.

Johann Kaspar Thürriegel, der Anwerber *Zeitgenössisches Porträt*

Spaniens König Karl III. übergibt die Ländereien an die neuen Siedler. *Ölgemälde von 1805, Madrid*

Auch die Versprechungen des spanischen Königs klangen lukrativ: ein eigenes Haus, eigenes Land, Vieh, Weideflächen, alle notwendigen Werkzeuge, Saatgut, Lebensmittel für ein Jahr und nicht zuletzt Steuerfreiheit für zehn Jahre – all das sicherte Karl III. denjenigen zu, die bereit waren, sich in der Sierra Morena niederzulassen.

Als Vermittler malte der Anwerber Thürriegel den Auswanderern ein verlockendes Bild ihrer neuen Heimat aus, in der sie in ewigem Frühling auf eigenem Land ein Leben führen könnten, das frei sein würde von vielen Belastungen, unter denen sie gegenwärtig zu leiden hatten. Der spanische Boden bringe nicht nur eine Vielfalt von Feldfrüchten hervor, sondern auch den besten Wein der Welt, dazu Vieh und Wild aller Art. Obstbäume wüchsen „auf allen Hügeln und Thälern", und die Lage Spaniens begünstige den Handel mit der ganzen Welt.

Kein Wunder also, dass der „Glückshafen" durchschlagenden Erfolg hatte. Im Juni erst hatte Thürriegel von Frankfurt aus mit der Werbung begonnen. Schon Ende September, viel früher als erwartet, kamen die ersten Siedler in Spanien an, knapp 8000 sollten es zwei Jahre später sein.

Das ganze Unternehmen war nicht ohne Risiko. Untertanen abzuwerben war streng verboten, da der Reichtum an Menschen als Grundlage für den finan-

ziellen Wohlstand der Staaten galt. Die Behörden verschiedener deutscher Länder hatten Wind von Thürriegels Vorhaben bekommen. Man fahndete nach ihm und seinen Gehilfen und drohte ihnen mit der Todesstrafe.

Der Aufbruch einiger Familien konnte verhindert werden. Manche gaben sich daraufhin angeblich sogar als Jakobspilger aus, um über die Grenze nach Frankreich zu gelangen. Viele flohen mit Frau und Kindern mitten in der Nacht, nachdem die Ämter ihre Bitten, sie gehen zu lassen, abgelehnt hatten. Es gab jedoch auch Fälle, in denen die Behörden die Auswanderung genehmigten, weil sie dem Land keine Steuerzahler nahm, sonden Leute, die ohnehin zur Last fielen: Vagabunden, Deserteure, Tagelöhner.

Und so gelangten auch genau diejenigen nach Spanien, deren Zahl die dortige Regierung gerade verringern wollte. Denn die neuen Siedlungen an der Grenze von Kastilien und Andalusien waren nur ein Teil eines umfassenden Reformprogramms, mit dessen Hilfe Spanien seine Wirtschaft zu beleben suchte, um die Abhängigkeit des Landes von ausländischen, vor allem englischen, Waren zu verringern. Die Herrscher wollten im Kreis der europäischen Mächte endlich wieder die Stellung einnehmen, die der gewaltigen Ausdehnung ihres Reiches samt den Kolonien entsprach.

Siedlungsprojekte für entvölkerte Landstriche gab es in etlichen Ländern schon lange. Neu war jedoch der ideologische Ansatz: Er spiegelte den absoluten Herrschaftsanspruch der Krone ebenso wie das ökonomische Denken der Aufklärung. Politisch lässt sich für die Jahre nach dem Siebenjährigen Krieg (1756 – 1763) vor allem ein großes Vorbild ausmachen: Friedrich II., dessen militärische Erfolge jenseits der Pyrenäen große Bewunderung hervorgerufen hatten.

Den spanischen Delegationen blieb in Preußen aber auch das dortige Geistesklima nicht verborgen. Die Kameralwissenschaften, die seit einigen Jahrzehnten an den preußischen Universitäten gelehrt wurden, lieferten ein alle Zweige des öffentlichen Lebens umfassendes Regelwerk für die Beamtenschaft. Oft war in den Schriften der Kameralisten vom Staat als Körper die Rede, in dem der Monarch als Haupt die Bewegungen aller Glieder zum gemeinen Besten lenkte. Dieses Bild des über den Ständen stehenden Herrschers, dessen Eingreifen in alle Bereiche des Lebens auf diese Weise legitimiert wurde, fand in den Kreisen um den reformwilligen Karl III. zahlreiche Anhänger.

Transportstatistik der Auswanderer in die Sierra Morena aus dem Jahr 1769
Spanisches Staatsarchiv, Simancas

Den Tatendrang des Königs hemmten freilich die Besitzverhältnisse. Gut die Hälfte Spaniens lag in den Händen von Adel und Klerus und war damit seinem direkten Zugriff entzogen. So mussten die Reformer auf eine Änderung der Mentalitäten setzen. Und hier kam das zweite große Vorbild dieser Jahre zum Tragen: England. Vor allem in der englischen Morallehre, nachzulesen etwa in Bernard Mandevilles aufsehenerregender „Bienenfabel“ aus dem Jahr 1714, glaubte man den Schlüssel zum wirtschaftlichen Erfolg gefunden zu haben: Der Eigennutz, zuvor nach der katholischen Lehre eine verwerfliche Eigenschaft, wandelte sich zu einem wichtigen Prinzip der Politik. Demnach trieb die Verfolgung des eigenen Interesses das Individuum an, zum Wohl des Ganzen beizutragen, viel mehr als Gesetze das konnten. Man musste den Menschen sichere Eigentums- oder zumindest Pachtverhältnisse bieten, wollte man sie dazu bringen, mehr zu erwirtschaften, denn nur wenn sich die Arbeit für sie lohnte, würden sie sich anstrengen.

All diese Überlegungen standen Pate bei der Gründung der Siedlungen in der Sierra Morena, einem Mittelgebirge auf halber Strecke zwischen Madrid und Málaga. Von hier aus sollte sich das Modell effizient wirtschaftender Kleinbetriebe bald in andere Teilen Spaniens verbreiten.

Die klar gegliederten Grundrisse der Dörfer boten allen die gleichen Bedingungen. Die privilegierten Stände besaßen dort keine Macht, und es war verboten, Land an sie zu veräußern, damit dies auch so bliebe. Auch durften keine Klöster gegründet werden, da Nonnen und Mönche unter den neuen Prämissen zunehmend als unproduktiv galten und damit den Zielen des Projekts nicht entsprachen. Schließlich sollten alle Kinder in Dorfschulen eine elementare Bildung erhalten.

Federführend bei der Ausarbeitung des Projekts war vor allem Pablo de Olavide aus Lima. Der peruanische Jurist lieferte nicht nur das ideologische Programm, sondern überwachte auch dessen Umsetzung. Das Unterfangen brachte für die spanische Krone hohe Kosten mit sich, zudem fürchtete man Kritik an einer derartigen Bevorzugung von Ausländern, vor allem an der versprochenen Abgabenfreiheit. Deshalb mussten unbedingt schnelle Erfolge her.

Doch gleich nach Ankunft der ersten Siedler wurden die Reformer aus ihren hehren Träumen gerissen. Die Agenten hatten, da sie pro Kopf bezahlt wurden, wenig auf die Tauglichkeit der Kolonisten

geachtet. So klagten die spanischen Beamten vor Ort bald, viele der ungepflegten Erscheinungen hätten keine Ahnung von Landwirtschaft und sogar Angst vor Kühen. Man fürchtete ihren schädlichen Einfluss auf die angereisten Familien, in die man alle Hoffnungen setzte. Olavide musste sich permanent gegen den Vorwurf verteidigen, die Arbeiten gingen nicht schnell genug voran. Und offenbar gab er diesen Druck an diejenigen weiter, deren Glück doch im Vordergrund stehen sollte, nämlich an die Siedler.

Diese wiederum stellten rasch fest, dass das angeblich so fruchtbare Land in allzeit gemäßigtem Klima, das man ihnen versprochen hatte, aus steinigem Boden bestand, den ein Reisender damals als „andalusische Wüste" bezeichnete. Dem ersten harten Winter folgte ein heißer Sommer. In den notdürftig errichteten Baracken brachen Krankheiten aus, unter anderem das Vitaminmangelleiden Skorbut – ein klares Indiz der schlechten Versorgungslage.

Viele der ersten Einwanderer starben. Auf die folgenden kamen neue Herausforderungen zu: Sie bekamen es mit Übergriffen durch benachbarte Dorfbewohner zu tun, denen die Vorteile, die ihre neuen Nachbarn genossen, nicht passten. Im August 1769 zündeten einige von ihnen eine Baracke an; drei Tage später meldete man drei Brandherde gleichzeitig. Mehrere Siedler wurden zudem überfallen, misshandelt und beraubt. Immer wieder wurde Vieh gestohlen.

Etliche Kolonisten waren bald völlig verängstigt. Einige baten darum, von ihren Höfen in die Ortschaften ziehen zu dürfen, andere, dass man sie in ihre Heimat zurückkehren ließe. Doch die Krone hatte nicht so viel Geld in das Projekt investiert, um solchen Undank zu tolerieren. „Deserteuren" drohten harte Strafen. Olavide selbst berichtete von zwei Familien, die man während der Flucht aufgegriffen habe. Die Männer habe er an den Pranger gestellt und dann zu Zwangsarbeit von vier beziehungsweise acht Jahren verurteilt, während er ihre Frauen ins Armenhaus geschickt habe. Weitere Männer steckte er zur Strafe in nahe gelegene Minen.

So war man offenkundig auf beiden Seiten weit von den ursprünglichen Idealvorstellungen entfernt. Die Sorge um das Wohl der Untertanen galt anscheinend nur so lange, wie diese sich dem von der Krone definierten Wohl des Ganzen unterwarfen. Doch auch die Freiheit der Reformer bei der Umformung der Gesellschaft unterlag, zumal in Spanien, starken Beschränkungen – das zeigt sich am Schicksal Olavides.

D. PABLO OLAVIDE.

Ein Aufklärer als selbstherrlicher Gesellschaftsideologe: Pablo de Olavide
Zeitgenössischer Porträtstich

In seinem aufklärerischen Eifer zögerte der Bevölkerungsregisseur nicht, in alle Bereiche des Siedlungslebens einzugreifen.

Seine Versuche, die französische Mode in der ländlichen Umgebung einzuführen, lösten Befremden aus. Als er aber gar die Abschaffung der traditionellen spanischen Kopfbedeckung anordnen wollte, protestierten selbst seine Mitstreiter: Sie hielten es nicht für statthaft, dass ihre Ehefrauen mit unbedecktem Haupt die Kirche besuchten.

Noch fataler wirkten sich seine Eingriffe in den religiösen Ritus aus: Schlichte Gotteshäuser ohne Heiligenbilder waren der Rahmen für Messen, in die von ihm selbst komponierte Gesänge einflossen. Auch gefiel sich Olavide darin, in einer Art privatem Salon die anwesenden Geistlichen durch unbequeme Fragen in Verlegenheit zu bringen; er piesackte sie sogar mit den radikalen Ansichten der kirchen- und religionskritischen Denker Claude Adrien Helvétius und Voltaire.

Ein deutscher Pater war es, der Olavide im Jahr 1775 wegen Ketzerei anzeigte. Er brachte damit den spektakulärsten Inquisitionsprozess des 18. Jahrhunderts in Gang, der das Bild Spaniens im Ausland für lange Zeit erheblich prägen sollte. Die Reformer gerieten in Angst und Schrecken und mäßigten sich notgedrungen, zumal der streng gläubige Karl III. das Vorgehen gegen Olavide ausdrücklich billigte. Damit beeinflussten die deutschen Siedlungen erheblich den Gang der spanischen Reformpolitik.

Letztlich warf das Projekt nie die Erträge ab, von denen die Verantwortlichen geträumt hatten. Dennoch belebten die Zuwanderer das Wirtschaftsleben der Region. Schon zu Beginn der 1770er Jahre existierte neben Ackerbau und Viehzucht ein, wenn auch bescheidenes, Textilgewerbe. Kolonisten aus anderen Teilen Spaniens zogen zu; die Bevölkerung vermischte sich. In den 1790er Jahren war es offenbar schon bemerkenswert, wenn man überhaupt noch auf jemanden traf, der etwas Deutsch sprach.

Die Sierra Morena zog viele Reisende an, die sich das seinerzeit aufsehenerregende Experiment ansehen wollten. Fast alle werteten das Unternehmen als Erfolg und bewunderten die Kulturlandschaft, die die Siedler dem steinigen Boden abgetrotzt hatten. Bis heute ist La Carolina, wie der Hauptort zu Ehren des Königs genannt wurde, ein blühendes landwirtschaftliches Zentrum, in dem noch immer einige deutsche Familiennamen an die mühevollen Gründungsjahre erinnern. ■

Denken geht *durch den Magen* – zumindest läuft es besser mit einem guten Kaffee. Auch das ist eine Erkenntnis der Aufklärung.

Nervensäfte in Bewegung

Die Kaffeetrinkerin *Crayonstich mit Goldbronzedruck, 1774, von Louis-Marin Bonnet (1743 bis 1793)*

Von Johannes Saltzwedel

Schlemmer hat es immer gegeben, aber wer in aufklärerischen Zeiten dem Essgenuss frönte, spürte offenbar mindestens unbewusst das Bedürfnis, sich für sein Tun vernunftgemäß zu rechtfertigen. War es dekadent, Liköre und Ragouts, Pasteten und andere Raffinessen der „Nouvelle Cuisine" – ja, so hieß das schon damals – zu schnabulieren, oder zeugte es im Gegenteil vom zivilisatorischen Fortschritt?

Moralprediger inner- wie außerhalb der Kirche plädierten seit alters für Mäßigung. Die Befürworter edler Nahrung hingegen konnten sich um 1700 auf ärztliche Gutachten berufen, dass das Licht der Vernunft nur bei reibungsloser Verdauung hell genug leuchte. In einer dicken Studie hat die Cambridger Forscherin Emma C. Spary 2012 gezeigt, welche Denkmuster zwischen 1670 und 1760 den Appetit feinerer Kreise lenkten.

Ihr Fazit: Bis 1730 glaubte man in naturwissenschaftlichem Enthusiasmus, Che-

mie und Geometrie lieferten die besten Modelle für das, was im Körper wirklich vor sich gehe. Dann kamen neue, verfeinerte Diskussionen auf: Kochbücher schmückten sich mit gelehrtem Beiwerk, man diskutierte über die Kräftigung der Lebensgeister durch passende Nährstoffe. Kräftige Gaumenreize und schmackhafte Speisen „setzen den Nervensaft, der zuvor praktisch still stand, in unserer Maschine in Bewegung“, schrieb Louis de Jaucourt, einer der wichtigsten Mitarbeiter der „Encyclopédie“.

Schon regte sich unter Genießern die Hoffnung, dass sie künftig von mehr leben dürften als reiner Vernunft-Diät. Doch die Phase des kulinarischen Aufbruchs währte nicht lang. Um 1770, so hat Spary ermittelt, waren die Essens-Exzesse der oberen Zehntausend wieder so sehr in Verruf geraten, dass alle Anläufe, sie als plausibles Wissensgebiet darzustellen, mit Spott flambiert wurden. „Bei euch ist der Koch ein wertvoller Mensch und das Kochen eine Kunst, die ausgiebig erforscht wird“, hieß es dann höhnisch. „Da gibt es Prinzipien, Elemente, Untersuchungen, Lexika und eine Enzyklopädie.“

Im Kaffeeladen
Zeitgenössisches Gemälde

Eine Mittellinie ergab sich aus dem Gedanken, dass Geist und Körper immerhin ähnlich bekömmliche Kost zu sich nehmen sollten. Das forderte neben vielen anderen auch der große Voltaire. Freidenker-Ideen verglich er mit kräftig-substanziellem Essen, während die geistigen „Baisers mit Schlagsahne“, die man in leichtlebigeren Kreisen konsumierte, vermutlich ein entsprechend lockereres, dem Wohl des Ganzen eher abträgliches Denken fördern mussten.

Gäste ließ Voltaire nach eigenen Worten mit Speisen bewirten, die „eher einfach als verfeinert“ wirken sollten. Für sich selbst ging er noch weiter. „Nüchternheit hält mich aufrecht“, schrieb er, entschlossen, „das üble Laster der Gourmandise zu besiegen.“ Mit der „Nouvelle Cuisine“ komme sein Magen jedenfalls gar nicht gut zurecht: „Ich kann keinen Hackbraten aus Truthahn, Hase und Kaninchen speisen, den sie mir als einerlei Fleisch auftischen. Ich mag keine Taube à la crapaudine (platt und geröstet wie eine Kröte) oder Brot ohne Kruste … Was Köche angeht: Ich hasse Schinkenessenz und das Übermaß von Morcheln, Pilzen, Pfeffer und Muskat, womit sie Gerichte tarnen, die in sich sehr gesund sind und die ich gar nicht so gespickt leiden kann.“

In einem Punkt allerdings waren Salongäste, Denker und Genießer im Paris der Aufklärungszeit sich weitgehend einig: Ohne eine Tasse Kaffee diskutierte es sich nur halb so gut. Natürlich wussten Kenner wohl zu unterscheiden zwischen dem billigeren Stoff von den französischen Antillen, der seit 1737 verkauft werden durfte, und dem edlen, doppelt so teuren Mokka. Andererseits ließ der Kolonialimport die Preise fallen, bis auch weniger Betuchte sich das anregende Getränk gönnen konnten.

Die ersten Lizenzen zum Kaffeeausschank gingen an die Limonadenwirte von Paris. Bald aber boomte das Geschäft und entwickelte sich in rasantem Tempo zu einer eigenen Branche. Legendär geworden ist Francesco Procopio dei Coltelli, französisch François Procope Couteaux, der als Straßenhändler begonnen hatte, dann aber seit 1686 an einstmals anrüchigem Ort sein „Café Procope“ betrieb. Edles Interieur, Tapeten, Deckengemälde, Silberbesteck und Porzellangefäße suggerierten nun einen Luxus wie bei Hof.

„Großartig eingerichtete Treffpunkte mit Marmortafeln, Spiegeln und Kristallkandelabern.“

Das machte Schule. Er kenne „großartig eingerichtete Treffpunkte mit Marmortafeln, Spiegeln und Kristallkandelabern,“, schrieb 1723 ein Zeitzeuge, „wo sich viele ehrbare Leute der Stadt treffen, um sich am Gespräch zu ergötzen, Neuigkeiten zu erfahren und eben diesen Trank zu trinken“.

Es fiel auf, dass die Risiken und Nebenwirkungen des Kaffees erheblich weniger sozial belastend wirkten als Alkohol. Aus alten Rechnungsbüchern haben Forscher ermittelt, dass Kunden den Kaffee sogar ausdrücklich als Hilfsmittel ansahen, um nüchtern zu bleiben: Zu Branntwein, Likör, Punsch oder Bier orderten viele das stimulierende Heißgetränk gleich mit.

Kaffee war „die bestimmende Droge der Aufklärung“, bilanziert Emma Spary. In Maßen konsumiert, tut er weiter seine belebende Wirkung – eine der ermunterndsten und dauerhaftesten Errungenschaften der Epoche. ■

Ferdinando Galiani war ein beliebter Gesprächspartner der Pariser Philosophen – aber ihre wirtschaftstheoretischen Entwürfe kritisierte er scharf.

Ein Realist aus Neapel

Von Alexandra Gittermann

Als der kleine Abbé die königlichen Gemächer betrat, versuchten die französischen Granden nicht einmal, ihre Erheiterung zu verbergen. Auch der Monarch konnte ein Lachen kaum unterdrücken, als man ihn auf den neuen Sekretär der neapolitanischen Botschaft aufmerksam machte. Doch schon trat der Gnom unerschrocken vor Ludwig XV. und gab eine erste Kostprobe seiner Schlagfertigkeit, die ihn zum Liebling der Pariser Salons machen sollte: „Sire, ich bin nur das Probeexemplar des Botschafters, der echte kommt erst noch."

Gewiss, zwischen Ferdinando Galiani und der französischen Gesellschaft hatte es keine Liebe auf den ersten Blick gegeben. Weder sah er attraktiv aus, noch schmeichelte er durch besondere Liebenswürdigkeit. Im Gegenteil, seine oft scharfzüngigen Bonmots, die keinerlei Rücksicht auf gesellschaftliche Gepflogenheiten nahmen, sollten ihm, zusammen mit seinen politischen Ansichten, den Beinamen „Machiavellino" einbringen. „Er denkt zu hoch und spricht zu niedrig", fand Madame Necker, die einen der führenden Pariser Salons unterhielt.

Sehr begreiflich, dass Galiani, nachdem er im Jahr 1759 seine neue Stellung angetreten hatte, immer wieder klagte, wie fremd er sich in Paris fühle und wie sehr er sich nach der Sonne und dem Meer seiner Heimatstadt sehne. Der wahre Grund seiner Unzufriedenheit dürfte jedoch ein anderer gewesen sein: In Paris machte man sich über ihn lustig, doch in Neapel war er ein gefeierter Autor und galt als einer der führenden Köpfe des Königreiches.

Dort waren im Jahr 1734 mit dem Einzug des jungen Karl von Bourbon über 200 Jahre Fremdherrschaft beendet worden. Im langjährigen Vizekönigtum an der Peripherie des Habsburgerreiches war eine ungewöhnliche soziale Struktur entstanden. Um sich gegen die Machtansprüche von Adel und Klerus abzusichern, hatten sich die aus der Ferne regierenden Monarchen ganz auf ihre Verwaltungsbeamten gestützt, die in Gerichtshöfen und Räten die Interessen der Krone vertraten.

Abbé Ferdinando Galiani
Kupferstich von Jacob Gillberg nach einer Vorlage von Robert Lefèvre, um 1800

Historiker schätzen, dass von den damals etwa 200 000 Einwohnern Neapels – womit es die drittgrößte Stadt Europas war – 20 000 bis 30 000 Juristen waren. Sie verfügten entsprechend über großes politisches Selbstbewusstsein – und sehr viele teilten die Aufkläreransicht, die Erkenntnisfähigkeit des Individuums sei wichtiger als althergebrachte Überzeugungen und Strukturen.

Nach 1734 ging dieses Bündnis aus Krone und Juristen daran, Neapel wieder zu einem politischen, kulturellen und ökonomischen Zentrum des Mittelmeerraums zu machen. Diese Jahre der Aufbruchsstimmung erlebte Ferdinando Galiani im Haus seines Onkels Celestino, einem der wichtigsten Protagonisten der Reformbewegung.

Ferdinando schloss sich bald einer Gruppe an, die stark durch den englischen Empirismus geprägt war, und begann, die Ökonomie als eigenständiges, durch Beobachtung und Erfahrung berechenbares System zu betrachten. Kurz darauf sollte aus dieser Bewegung der erste europäische Lehrstuhl für Ökonomie hervorgehen, der zu Anfang bezeichnenderweise als Professur „für Mechanik und Handel" firmierte.

Galianis frühere ökonomische Schrift „Über das Geld" aus dem Jahr 1751 spiegelt dieses geistige Umfeld: Sie bezeugt seinen Glauben an eine natürliche Ordnung, deren Regeln für den Menschen erfahrbar sind, und sein Vertrauen in das ordnende Eingreifen des Souveräns zum Wohle des Ganzen.

Ebenso folgt er seinen Mentoren in deren Bemühungen, die Analyse ökonomischer Zusammenhänge von allem jahrhundertealten gelehrten Ballast zu befreien. Seine Überzeugung, der Wert einer Sache hänge vor allem vom Nutzen ab, den diese für den Einzelnen habe, machte ihn darüber hinaus zu einem Vorläufer der erst viel später sogenannten Subjektiven Werttheorie.

Nach der Veröffentlichung des Buches unternahm Galiani eine Reise durch verschiedene Städte Italiens, wo er und sein Werk bei vielen Reformern begeisterte Aufnahme fanden.

Der Largo San Ferdinando in Neapel während des Karnevals
Gemälde von Antonio Joli, um 1770

Aber nun Paris! Galiani fügte sich zunächst in seine wenig anspruchsvolle Tätigkeit. Doch in dem Maße, wie er sich mit den Enzyklopädisten, insbesondere Diderot, anfreundete und seine Originalität in den Salons zunehmend ankam, verstummten seine Bitten, ihn nach Hause zurückzuversetzen. Er ging nun auf im gesellschaftlichen Leben von Paris, traf Voltaire, Hume und Casanova. Überdies hielt er sich einen Affen, der ihm Anlass zu vielerlei philosophischen Betrachtungen bot, mit denen er die Salons unterhielt. Diderot nannte ihn „ein Kleinod für Regentage“; seine Possen füllten die Korrespondenz der Zeitgenossen.

Nach 1751 sollten fast 20 Jahre vergehen, ehe er sich noch einmal öffentlich in eine ökonomische Debatte einmischte. Aber auch diesmal zeigte der klein gewachsene Galiani, dass er vor großen Namen nicht zurückschreckte.

Frankreich wurde Ende der Sechzigerjahre von einer verheerenden Hungersnot heimgesucht. Das war nicht außergewöhnlich, doch diesmal brachte man das Unglück in Verbindung mit der partiellen Freigabe des Getreidehandels, wie vor allem die Physiokraten sie vehement gefordert hatten. Ihr Begründer, François Quesnay, hatte 1758 in seinem „Tableau économique“ im Gefolge des Philosophen René Descartes eine rein auf rationalen Kriterien beruhende, mathematischen Regeln folgende Wirtschaftstheorie errichtet. Aller Reichtum gehe vom Boden aus, postulierte er. Wenn man nur den ökonomischen Prozessen, die einer natürlichen Harmonie folgten, ihren Lauf lasse, werde sich dieser Reichtum von den Bauern aus ganz automatisch innerhalb der Gesellschaft ausbreiten.

Galiani dagegen glaubte nicht an ein universell anwendbares Wirtschaftsmodell. In seinen „Dialogues sur le commerce des bleds“ („Dialoge über den Getreidehandel“), erschienen 1770, zerpflückte er genüsslich die Prämissen, auf denen die physiokratische Lehre beruhte. Einmal mehr stützte er sich vor allem auf Erfahrung und Beobachtung, etwa um darzulegen, dass das Modell von vornherein nicht auf Stadtstaaten oder merkantilistisch verfasste Systeme anwendbar war. Und wie zuvor beharrte „Machiavellino“ darauf, dass der Souverän als Hüter des Gemeinwohls in Abschätzung der jeweiligen Beschaffenheit seines Landes und der zeitlichen Umstände die entscheidende Instanz bleiben müsse.

Für wie riskant Galiani die Freigabe des Getreidehandels generell hielt, lässt sich aus einigen seiner Briefe entnehmen. Zu viel Freiheit sei gefährlich für die Monarchie. Von einem seiner physiokratischen Widersacher behauptete er gar: „Er will Frankreich in eine Republik verwandeln, ich nicht.“ Eine Revolution sei eine schöne Sache, doch quälend für die gegenwärtigen Generationen. Er selbst fühle sich der Regierung näher als dem Pflug und habe viel zu verlieren.

Sein unerschütterlicher, zuweilen in Zynismus mündender Realismus hielt Galiani davon ab, den oft allzu optimistischen Visionen seiner Zeit zu folgen. In einigen seiner Urteile hat der schlagfertig-galante Abbé damit aber auch weit über das Ende der Aufklärung und des Ancien Régime hinausgeblickt. ■

Als Prinz und als König schätzte *Friedrich II.* den Philosophen *Voltaire,* zürnte ihm aber für seine Intrigen. Ihre Brieffreundschaft überstand selbst schwere Zerwürfnisse.

Kriegsherr im Reich der Ideen

Von Uwe Klußmann

Die Philosophie war – neben dem Flötenspiel – von Jugend an Friedrichs große Leidenschaft. Vergebens versuchte sein Vater, der „Soldatenkönig" Friedrich Wilhelm I., dem jungen Prinzen die schöngeistigen Flausen mit Schlägen auszutreiben.

Auf Drängen seines Vaters heiratete er 1733 die Tochter des Fürsten von Braunschweig-Wolfenbüttel-Bevern. Doch wichtiger als die Ehefrau, die er nicht liebte, blieb ihm die Beschäftigung mit philosophischen Themen. Auf Schloss Rheinsberg nordwestlich von Berlin zog es ihn weniger ins Ehebett als in den Turm im Südflügel des Schlosses. Dort hatte er sich ein Arbeitszimmer einrichten lassen, eine Bibliothek und ein Kabinett für Diskussionen. Bei intellektuellen Tafelrunden ging es um Literatur und Kunst, Philosophie und Geschichte.

In Rheinsberg begann er 1736, im Alter von 24 Jahren, mit dem französischen Aufklärer Voltaire zu korrespondieren. Natürlich las er die Schriften Voltaires im französischen Original und schrieb ihm auf Französisch; sein hugenottischer Erzieher hatte Friedrichs Interesse an französischer Kultur frühzeitig geweckt.

Der 42 Jahre währende Briefwechsel entwickelte sich „zur vielleicht lebhaftesten und geistreichsten Korrespondenz der Weltliteratur", so der Germanist Hans Pleschinski, Herausgeber einer umfangreichen Briefauswahl. Schon im ersten Jahr schrieb Friedrich Grundsätzliches über „das Schicksal großer Männer". Ihr „überlegenes Ingenium" setze sie „stets den Giftpfeilen der Verleumdung und des Neids" aus.

Doch der Preußenprinz neigte nicht sonderlich zur Hybris. Voltaires Lobeshymnen machten ihn misstrauisch. Im November 1736 schrieb er dem Franzosen: „Die Eigenliebe und der Dünkel, diese grausamen Tyrannen der Seele, die durch Schmeicheln vergiften, fühlen sich durch einen Philosophen bestärkt, durch Waffen aus Ihrer Hand, und wollen eine von mir stets bekämpfte Herrschaft über meine Vernunft erlangen."

Damit schlug Friedrich einen skeptischen Grundton an, den er im Dialog mit Voltaire immer wieder variierte. Zwar billigte Friedrich dem Franzosen zu, er trage die „Fackel der Wahrheit". Aber der Preuße wahrte intellektuelle Distanz, als Voltaire ihn zum „Geschenk des Himmels an die Erde" verklärte.

Friedrich bemühte sich, dem fast 17 Jahre Älteren auf gleicher geistiger Höhe zu begegnen. So schickte er ihm als 27-jähriger Prinz die ersten fünf Kapitel seines „Antimachiavell", eine Polemik gegen das Buch „Il principe" („Der Fürst") des italienischen Staatstheoretikers Niccolò Machiavelli von 1532.

In seinem Gegenentwurf verband Friedrich moralische Wertung mit politischer Kritik. Dabei zeigte er sich inspiriert von der französischen Aufklärung und proklamierte als Staatsziel das Allgemeinwohl: „Das Interesse eines Fürsten sollte also darin bestehen, ein Land volkreich und blühend zu machen." Ein Herrscher müsse den „Weg der Gerechtigkeit" beschreiten und „Weltklugheit" zeigen.

Spätestens mit diesem ambitionierten Werk hatte Friedrich bewiesen, dass Philosophie für ihn mehr war als nur intellektueller Zeitvertreib. Der junge Mann, der wusste, dass er bald Preußen zu regieren hatte, suchte nach einer Weltanschauung, nach geistigen Grundlagen eines zukunftsfähigen Staates. Seine Leitlinie war der Wunsch, das soldatische Prinzip mit dem Grundsatz des Gemeinwohls zu vereinen. Der Hang zur Härte, der darin lag, passte oft wenig zu den vagen und weichen Visionen Voltaires.

Mit der Kühle eines klaren Verstands ließ Friedrich den französischen Schöngeist bald spüren, wie kritisch er ihm gegenüberstand. Das galt vor allem, nachdem er im Mai 1740 König geworden war und Voltaire erstmals getroffen hatte, auf Schloss Moyland bei Kleve.

Zwar machte Voltaire in dieser ersten Begegnung auf Friedrich einen starken Eindruck: „Sein Geist arbeitet ohne Unterlass. Ich konnte ihn nur bewundern und schweigen." Doch bei einem folgenden Besuch in Rheinsberg im November 1740 überraschte der Philosoph den Gastgeber nach fröhlichen Vorlesungen und vertrauten Gesprächen mit den hohen Kosten seines Aufenthalts. Friedrich urteilte scharf: „Kein Hofnarr hat je von seinem Burgherrn solche Gelder eingestrichen."

Zudem war ihm bald bewusst, dass sein Lieblingsfranzose zwar ein brillanter Denker, aber kein politischer Kopf war. Nach dem siegreichen Ende des Ersten Schlesischen Krieges, in dem Friedrich das Gebiet Preußens um ein Drittel vergrößert hatte, ließ er Voltaire im September 1743 wissen: „Ich gedenke nicht, mit Ihnen über Politik zu parlieren; das hieße, seiner Geliebten eine Tasse Kräutertee reichen." Eine Woche zuvor hatte er den Denker in Berlin empfangen und als Zeichen der Ehrerbietung bei seiner Mutter im Schloss Monbijou einquartiert.

Voltaire machte dem preußischen Herrscher weitreichende Vorschläge. Er solle „den Engländern das Zepter Europas entreißen" und sich „zum Protektor des Reiches erklären". Aber Friedrich spottete nur über den politisierenden Dilettanten: „All dies nähme sich in einer Ode viel reizender aus als in der Wirklichkeit."

Gesprächspartner Friedrich und Voltaire in der Bildergalerie von Schloss Sanssouci. ***Fantasiedarstellung, Gouache von Georg Schöbel, um 1900***

Seine Skepsis gegenüber dem exaltierten Geistesmenschen wuchs, als der Monarch erkannte, wie sehr sein Gesprächspartner an materiellen Gütern interessiert war.

Im Jahr 1750 stellte der König seinem Gast Räume im königlichen Appartement im Berliner Stadtschloss als Wohnung zur Verfügung. Er lud ihn ein in sein Schloss Sanssouci bei Potsdam. Und er zahlte ihm jährlich 5000 Reichstaler, das Gehalt eines Staatsministers.

Zudem durfte er die Küche, einen Vorratskeller und eine Kutsche nutzen. Friedrich verlieh Voltaire den Orden Pour le Mérite und die Würde eines Kammerherrn. Doch das reichte dem Intellektuellen nicht – er wollte nicht nur philosophisch spekulieren.

Im November 1750 stellte Voltaire dem Bankier und Juwelier Abraham Hirschel einen hohen Geldbetrag zur Verfügung. Der Finanzmann sollte damit Steuerscheine des Kurfürstentums Sachsen erwerben. Doch mit Sachsen befand sich Preußen im Wirtschaftskrieg; der Ankauf der sächsischen Wertpapiere war somit in Preußen verboten.

Voltaire habe ihm „üble Streiche“ gespielt, sagte Friedrich – und blieb dann doch versöhnlich.

Das Geschäft kam nicht zustande, und Voltaire geriet mit Hirschel in einen Rechtsstreit. Friedrich war über die Affäre sehr erbost. „Mit dem plumpen gesunden Menschenverstand eines Deutschen“, ließ er den leichtsinnigen Franzosen wissen, missbillige er dessen „Affaire“ mit einem „Edelstein-Juden“. Außerdem bescheinigte er dem Gast eine „Leidenschaft zum Intrigieren und Ränkeschmieden“.

Bald darauf publizierte Voltaire eine Schmähschrift gegen den von Friedrich sehr geschätzten Präsidenten der Preußischen Akademie der Wissenschaften Pierre Louis Moreau de Maupertuis. Der König ließ das Büchlein beschlagnahmen und einige Exemplare davon am Heiligen Abend 1752 auf dem Gendarmenmarkt von einem Henker verbrennen.

Doch noch im Zorn unterschied der Preußenkönig zwischen der Person Voltaires und dessen Schriften. Mit kühlem Esprit schrieb er ihm, „dass Ihre Werke es zwar verdienen, dass man Ihnen zu Ehren Statuen aufstellt, Ihr Verhalten es jedoch verdient, dass man Sie in Ketten legt“.

Ganz so schlimm kam es nicht. Voltaire gab sich bußfertig: „Sire, alles zusammen wohl und reiflich erwogen, habe ich schwer gesündigt.“ Er bat den König „demütig um Verzeihung“. Aber er ließ auch erkennen, dass seine Selbstliebe ungebrochen war. Umgehend bat er den König: „Haben Sie Mitleid mit Bruder Voltaire.“

Das war denn doch zu viel verlangt. 1753 reiste Voltaire aus Preußen ab, unter dem Vorwand, er müsse am Fuße der Vogesen eine Kur machen. Auf der Reise ließ Friedrich ihn in Frankfurt festnehmen und mit einer peinlich genauen Gepäckkontrolle demütigen. Anlass war der Verdacht, Voltaire habe einen privaten Gedichtband des Königs mitgehen lassen.

Das Verhältnis der beiden war nun schwer getrübt. Voltaire kehrte nie wieder nach Preußen zurück. Doch Friedrich schätzte weiterhin Voltaires intellektuelle Fähigkeiten. So zügelte der König seine Emotionen und setzte den Dialog mit Voltaire fort, „in zänkischer Verbundenheit“, wie es Hans Pleschinski formuliert.

Friedrichs Interesse an der Aufklärung, genährt durch den Disput mit Voltaire, wurde politisch fruchtbar. Der König setzte in Preußen auf mehr geistige Freiheit und Duldsamkeit gegenüber verschiedenen Glaubensrichtungen: „Die Religionen müssen alle toleriert werden. Denn hier muss jeder nach seiner Façon selig werden.“

Manche von Friedrichs Reformen waren freilich unvollkommen. Der König schaffte die Folter ab – bei Verdacht auf Massenmord oder Hochverrat gestattete er sie jedoch zunächst weiter. Er verbot die Prügelstrafe in den Kadettenanstalten, behielt aber in der Armee das Spießrutenlaufen für Deserteure bei. Die Pressezensur schaffte er zunächst weitgehend ab, mit dem Hinweis, „Gazetten“ dürften, wenn sie interessant sein sollen, „nicht genieret werden“. Doch im Ersten Schlesienkrieg schränkte er die Freiheit der Presse wieder ein. Ungeachtet dessen wirkte sein Wort von den nicht zu gängelnden Zeitungen weiter.

So ergaben sich doch noch Vorteile für Preußen aus den Debatten mit dem führenden französischen Denker. Im Umgang mit dessen menschlichen Schwächen zeigte Friedrich weiterhin eine Haltung, die seinen Beinamen „der Große“ rechtfertigt.

In einem Brief vom Juli 1759 etwa bescheinigte der König, Voltaire habe ihm „viele üble Streiche“ gespielt. Dennoch hielt er fest: „Alles in allem haben Sie mir mehr Freude als Kummer bereitet.“

Briefe wie dieser zeigen den preußischen Herrscher als Ausnahmeerscheinung unter Europas Fürsten. Gründlich, grüblerisch und nie selbstherrlich, war er bestrebt, das Wesen der Dinge hinter äußeren Erscheinungen zu erfassen. Seine ständige Suche nach der Wahrheit hielt ihn davon ab, vom Sarkasmus in Zynismus abzugleiten.

Tatsächlich war ihm der Austausch mit Voltaire und dessen Streben nach geistiger Systematik eine wichtige Hilfe. Mit dem Philosophen teilte er beispielsweise die Überzeugung, dass der katholische Klerus eine reaktionäre Organisation sei, darauf gerichtet, das Volk unwissend und eingeschüchtert zu halten. Friedrich schrieb im Januar 1775: „Die Kirche ist die wahre Stütze des Throns; ihre Priester sind die göttlichen Werkzeuge, die den Völkern die Unterwerfung predigen; in ihren Händen halten sie die Gewissen; durch deren Stimme sind sie mehr Herren ihrer Untertanen als durch ihre Waffen.“

Schon im August 1766 war dem Preußenkönig klar gewesen, welchen geistigen Bundesgenossen er in Voltaire hatte, als er ihm schrieb: „Wir wissen um die Verbrechen, zu denen der religiöse Fanatismus die Menschen getrieben hat.“ Er fügte hinzu: „Hüten wir uns, diesen Fanatismus in der Philosophie Eingang finden zu lassen, ihr Merkmal muss Milde sein und Mäßigung.“ Durchaus weitblickende Sätze – ein Vierteljahrhundert bevor die Jakobiner unter dem Banner der Aufklärung dem Fanatismus verfielen und ihre Gegner zur Guillotine führten.

Im Briefwechsel mit Voltaire höhnte Friedrich zudem über „lachhafte Umtriebe der Pariser Frömmler“. Er spottete über Theologen, die er mit Astrologen, Goldmachern und Ärzten in „ein und dieselbe Kategorie“ einordnete.

In einem Brief vom Juli 1737 hatte er noch als Prinz die These gewagt, das Christentum habe sich insgesamt als Hemmnis für Wissenschaft und Fortschritt erwiesen.

VIDEO: Voltaire – Friedrichs Brieffreund und Mentor

spiegel.de/sg022017voltaire
oder in der App DER SPIEGEL

Scharfer Geist und scharfe Gesichtszüge: Voltaire *Gemälde von Jean Huber, 18. Jh.*

Skeptischer Blick: Friedrich II., „der Große“, *Zeichnung von Adolph Menzel, um 1840*

Dokument einer Freundschaft *Brief Friedrichs an Voltaire vom 24. April 1747*

Voltaire und seine Nichte werden auf Friedrichs Befehl in Frankfurt verhaftet. *Stich von Jules Girardet, um 1890*

„Das Aufkommen des Christentums und die vielen Invasionen der Barbaren", so Friedrich, hätten „den Künsten, die sich von Griechenland nach Italien gerettet hatten, den Todesstoß versetzt" und damit „etliche Jahrhunderte der Dumpfheit" heraufbeschworen. Damit stellte er die geistige Welt der Antike als eine höhere Kultur dem Christentum gegenüber – ein Gedanke, den kein Herrscher in Europa damals zu formulieren wagte.

Doch politisch waren solch radikale Positionen nicht umzusetzen. Als König eines gläubigen und mehrheitlich protestantischen Volkes wiederholte Friedrich seine These später nicht mehr. Radikal aber blieb er in seiner Gesellschaftskritik. Der „Kult Plutos", also die Macht des Reichtums, war und blieb ihm zuwider. Den Fürsprechern des sich entwickelnden Kapitalismus hielt der Preußenkönig 1774 entgegen, man müsse „damit rechnen, dass man zwar pralle Börsen, aber leere Köpfe vorfindet". Voltaire, den französischen Freund des Wohllebens, belehrte Friedrich fast schon wie ein Sozialist: „Reichtümer bringen Verweichlichung und Korruption mit sich." Großer Besitz, so Friedrich, „macht entweder Geizhälse oder Verschwender".

„Was den guten Geschmack angeht, so fehlt es den Deutschen daran überall."

Ein Jahr darauf führte er Voltaire aber auch vor, dass er nicht geneigt war, die Mängel seiner asketischen Preußen schönzureden: „Was den guten Geschmack angeht, so fehlt es den Deutschen daran all überall." So neige ihre Poesie zu einem „Wirrwarr schwülstiger Ausdrücke". Damit verband Friedrich ein Kompliment an den französischen Brieffreund: „Ich meinerseits tröste mich damit, im Jahrhundert Voltaires gelebt zu haben, das ist mir genug."

Mit dem Franzosen teilte er auch das Interesse für Russland. Friedrich hatte durch eine Empfehlung dafür gesorgt, dass die askanische Prinzessin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst in Russland zur Zarin Katharina wurde. Deren Regierungsarbeit verfolgten beide mit Sympathie. Als sie sich anschickte, die Grenzen ihres Reiches in Richtung der Halbinsel Krim am Schwarzen Meer auszudehnen, nannte Voltaire die Zarin in einem Brief an Friedrich „meine wahre Heldin", die „dort unten Ordnung geschaffen" habe. Gemeint war der heutige Südosten der Ukraine, den Katharina „Neurussland" nannte.

Doch anders als Voltaire machte sich der Philosoph auf dem Thron keine Illusionen über die inneren Verhältnisse in Russland. Rund zweieinhalb Jahrzehnte vor dem Beginn von Katharinas Herrschaft, 1737, hatte er Voltaire geschrieben, die russischen Zaren regierten „eine knechtische Herde von Sklaven". Und im März 1771, acht Jahre nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges, teilte er dem schwärmerischen Autor spöttisch mit, der Zarin stünde es „besser an, Europa Frieden zu schenken, als eine allgemeine Feuersbrunst zu entfachen".

Ein Jahr später einigte er sich mit der Zarin über die erste Teilung Polens, die Preußen das überwiegend von Deutschen besiedelte Land zwischen Pommern und Ostpreußen, das spätere Westpreußen, einbrachte. Im Oktober 1773 begründete Friedrich dem französischen Freigeist sein Vorgehen: „Nach vergeblichen Vorschlägen, einen Ausgleich zu erzielen, musste als letztes Mittel, einen allgemeinen Krieg zu vermeiden, diese Teilung ins Werk gesetzt werden." Da lag sein „Antimachiavell" schon lange Zeit zurück. 31 Jahre war es her, dass er an Voltaire geschrieben hatte: „Betrügerei, Unredlichkeit und Falschheit machen leider den Charakter der meisten aus, die an der Spitze der Völker stehen und deren Vorbild sein sollten."

Den Widerspruch zwischen hehren Zielen und rauer Realität im Handeln des Preußenkönigs monierte Voltaire mehrfach. So hatte er ihn nach dem Ersten Schlesischen Krieg gefragt: „Werden Sie denn niemals aufhören, Sie und Ihre Amtsbrüder, diese Erde zu verwüsten, die Sie, sagen Sie, so gerne glücklich machen wollen?"

Doch am Ende seines Lebens kam er mit 83 Jahren zu dem Schluss, dass in Friedrichs Handeln das Aufklärerische überwog. So sandte der Philosoph dem König 1778 vom Sterbebett einen letzten Gruß. Darin rühmte er ihn als „Überwinder des Aberglaubens" und „Säule der germanischen Freiheit". Voltaires Hommage gipfelte in dem Satz: „Möge Friedrich der Große der unsterbliche Friedrich sein."

Der wiederum war überzeugt, dass Voltaires Werk weiterwirken werde. Nach dem Tod des Intellektuellen setzte Friedrich ein Zeichen, um „dem großen Mann, der soeben verstarb, den Tribut zu zollen, der seiner Asche gebührt". Auf einem Feldlager während des Bayerischen Erbfolgekrieges schrieb Friedrich seine Würdigung Voltaires. Den Text verlas ein Literaturprofessor im November 1778 auf einer Sondersitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin.

In der Würdigung musterte der König das gesamte literarische und philosophische Werk seines dahingeschiedenen Gesprächspartners und schlussfolgerte, dass „das Gedenken an Monsieur de Voltaire von Zeitalter zu Zeitalter zunehmen und seinen Namen in die Unsterblichkeit tragen wird".

Acht Jahre später starb 74-jährig auch Friedrich der Große, der schon mit 40 Jahren in seinem Testament als Quintessenz des eigenen Lebens formuliert hatte: „Ich habe als Philosoph gelebt und will als solcher begraben werden, ohne Pomp, ohne Prunk und ohne die geringsten Zeremonien."

uwe.klussmann@spiegel.de

Alles hat seinen Zweck

Horror in der besten aller Welten – Voltaires bitterböser „Candide“

In seinem Kurzroman „Candide oder der Optimismus“ verspottet Voltaire 1758 das rationalistische Dogma, die bestehende Welt sei die bestmögliche. Die Erzählung stürzt den jungen Hofmann Candide und seinen Lehrer Pangloss von einem Unheil ins nächste. Auszüge:

Der Hauslehrer Pangloss war das Orakel des Hauses. […] Pangloss lehrte die Metaphysico-theologico-cosmologie.

Er wies in vortrefflicher Weise nach, dass es keine Wirkung ohne Ursache gäbe, dass in dieser besten aller Welten das Schloss des Herrn Baron das schönste aller Schlösser und die Frau Baronin die beste aller Baroninnen sei.

„Es ist erwiesen“, so dozierte er, „dass die Dinge nicht anders sein können als sie sind, denn da alles zu einem bestimmten Zweck erschaffen worden ist, muss es notwendigerweise zum besten dienen.“ […]

Candide hörte aufmerksam zu und glaubte in seiner Unschuld alles. Er fand Fräulein Kunigunde wunderschön, wenn er sich auch nie erdreistete, es ihr zu sagen […] Als Kunigunde eines Tages in der Nähe des Schlosses in dem kleinen Wäldchen, das man Park benannte, spazieren ging, sah sie, wie der Doktor Pangloss im Gebüsch gerade der Kammerzofe ihrer Mutter, einer hübschen, kleinen, sehr gelehrigen Brünetten, Unterricht in der Experimentalphysik erteilte. Fräulein Kunigunde hatte eine große Vorliebe für die Wissenschaften, und so beobachtete sie mit atemloser Spannung die wiederholten Versuche, die sich vor ihren Augen abspielten; deutlich sah sie des Doktors zureichenden Grund, erkannte die Ursachen und ihre Wirkungen und kehrte ziemlich erregt und nachdenklich heim, ganz erfüllt von dem Wunsche, ebenfalls gelehrt zu sein.

Candide wird in ebenso eindeutiger Situation mit Kunigunde erwischt, verstoßen und als Soldat angeworben. Er kommt in Drill und Krieg fast um. Nur um Haaresbreite rettet ihn der Wiedertäufer Jacques. Dann trifft er einen abgerissenen Bettler: Es ist sein Lehrer Pangloss.

Candide wird aus dem Schloss verstoßen.
Illustration von Jean-Michel Moreau le jeune, 1787

Warum sind Sie nicht mehr in dem schönsten aller Schlösser? Und was ist aus Fräulein Kunigunde geworden, dieser Perle unter den Mädchen, dem Meisterwerk der Natur?“ – „Ich kann nicht mehr“, stöhnte Pangloss. Candide führte ihn eilends in den Stall des Wiedertäufers und gab ihm etwas Brot zu essen. Nachdem sich Pangloss erholt hatte, fragte Candide wieder: „Nun, und Kunigunde ?“ – „Sie ist tot“, erwiderte der andere. […] „Bulgarische Soldaten haben ihr den Bauch aufgeschlitzt, nachdem sie so und so viele Male geschändet worden war. Dem Herrn Baron, der sie verteidigen wollte, haben sie den Schädel eingeschlagen, die Frau Baronin ist in Stücke gehackt worden, meinem armen Zögling erging es wie seiner Schwester, und von dem Schloss ist kein Stein mehr auf dem anderen geblieben; keine Scheune, kein Schaf, keine Ente, kein Baum ist übrig geblieben.“

Pangloss, der ein Auge und ein Ohr verloren hat, bleibt dennoch dabei, wir lebten in der besten aller Welten.

Jacques teilte diese Ansicht nicht. „Die Menschen müssen sich schon von der Natur etwas entfernt haben“, sagte er, „denn sie werden zu reißenden Wölfen, obwohl sie nicht als solche auf die Welt kommen. Gott hat ihnen weder Vierundzwanzigpfünder noch Bajonette gegeben, sondern sie haben alles beides erst selbst erfunden, um sich gegenseitig zu vernichten. […]“ – „Alles dies ist unerlässlich“, erklärte der einäugige Doktor, „auf dem Unglück Einzelner baut sich das Wohl der Allgemeinheit auf, sodass also das Glück der Gesamtheit umso größer ist, je mehr privates Unglück es gibt.“ – Während er solchermaßen philosophierte, verfinsterte sich der Himmel.

Zarin Katharina II. korrespondierte mit Voltaire und diskutierte mit Diderot. Sie gab sich gern aufgeklärt – dennoch blieb Russland ein Obrigkeitsstaat.

„Madame bewirken Wunder“

Von Uwe Klussmann

Im Kreml wurde ein prominenter Russlandfreund aus Westeuropa vorstellig. Zarin Katharina II. erhielt 1765 schwärmerische Schreiben aus Frankreich. „Ihr Name und Ihre Wohltaten erfüllen das Erdenrund“, hieß es darin und: „Sie sind es, Madame, die die Wunder bewirken.“

Der Schmeichler war Voltaire, der als Philosoph und Fürstenaufklärer am Hof in Versailles und bei Friedrich II. in Potsdam Erfahrungen gesammelt hatte.

Katharina war schon als Großfürstin von Voltaires Schriften begeistert gewesen. Denn sie las viel und gern, von sinnlich stimulierenden Schäferromanen bis zu den „Annalen“ des Tacitus. Bei der russischen Elite war Voltaire ohnehin beliebt. Bereits Iwan Schuwalow, Günstling der Zarin Elisabeth und Förderer der 1755 gegründeten Moskauer Universität, hatte mit ihm korrespondiert.

In seinen Briefen an die von 1762 bis 1796 regierende Zarin neigte der Philosoph mehr zur Verklärung als zur Aufklärung: „So werfe ich mich doch Ihrer Kaiserlichen Majestät zu Füßen, in Dankbarkeit und tiefster Hochachtung.“ Voltaire sehnte sich danach, mächtige Fürsten zu beraten, ihnen geistig den Weg zu erleuchten. Dass nach Friedrich von Preußen nun auch die Herrscherin des größten Landes der Erde bereit war, sich seinen Ideen zu öffnen, musste er als einen schöpferischen Höhepunkt seines Lebens empfinden.

Es war aber wohl auch die Erotik der Macht Katharinas, die den in die Jahre gekommenen Weibernarren Voltaire zum Austausch mit der 35 Jahre jüngeren Monarchin trieb. Der Ruf als Männerverbraucherin, den sich die Herrscherin erworben hatte, muss die Einbildungskräfte des exaltierten Philosophen beflügelt haben. Freilich mied Voltaire das Risiko und beließ es im Umgang mit der Zarin beim pädagogischen Eros.

Das hatte einen weiteren Vorteil. Von Ferney aus, Voltaires komfortablem Wohnsitz am Westufer des Genfer Sees, nahm sich das virtuelle Russland des Philosophen wesentlich progressiver aus als die profane Wirklichkeit sibirischer Dörfer mit ihren analphabetischen Bauern.

So fabulierte Voltaire, Russisch, das er nicht beherrschte, könne „Weltsprache“ werden. Mehr noch: Im Dezember 1777 schrieb er Katharina, ihr Gesetzeskodex, den sie ihm in deutscher Sprache übersandt habe, werde „das Evangelium der Welt sein“.

Die russifizierte Deutsche hielt ihren französischen Verehrer mit einem Mittel bei Laune, das im Kreml bis heute kultiviert wird: schönfärberische Propaganda. Die Steuerabgaben in ihrem Land, brüstete sich Katharina in einem Brief an Voltaire vom Juli 1769, seien „so bescheiden, dass es in Russland keinen Bauern gibt, der nicht sein Huhn im Topf hat“, womit sie einen Satz des 1610 ermordeten französischen Königs Heinrich IV. paraphrasierte. Vom Leben in den russischen Provinzen schrieb sie Voltaire Ende 1770. „Nirgendwo gibt es irgendeinen Mangel: Man singt dankbare Betgesänge, tanzt und ist fröhlich.“

Katharina habe in ihren Briefen an Voltaire „ein idyllisches Bild“ gemalt, urteilt der russische Historiker und Katharina-Biograf Nikolai Pawlenko. Themen, „die mit der Lage des russischen Volkes zu tun hatten und mit Fragen der Innenpolitik“, habe sie „versucht zu meiden“. Zugleich widerspricht Pawlenko dem Urteil von Friedrich Engels, die Zarin habe Voltaire lediglich Sand in die Augen gestreut. Denn die Arbeit der von Katharina 1767 einberufenen Gesetzeskommission habe, so Pawlenko, „die Verbreitung der Ideen der französischen Aufklärung in Russland begünstigt“.

Mit Aufklärer-Ideen könne man „gut Bücher füllen, aber schlecht nach ihnen handeln“, fand die Monarchin.

Die Monarchin ließ zwei wesentliche Gedanken Voltaires in Gesetze einfließen: die Toleranz gegenüber verschiedenen Religionen und die Abschaffung der Folter. Die Leibeigenschaft der vielen Millionen Bauern hingegen hob sie nicht auf – schon weil sie nicht wusste, wodurch sie die Schicht der Gutsbesitzer als Stütze der Staatsmacht ersetzen sollte. Darüber disputierte sie bald auch mit dem Aufklärer Denis Diderot.

Der französische Schriftsteller und Philosoph war 1773 auf Einladung Katharinas nach Sankt Petersburg gereist, wo er sich mehrere Monate aufhielt. Zuvor hat-

Katharina als Großfürstin, um 1758.
Gemälde von Pietro Antonio Rotari, Herrenhaus Schierensee

te ihn die Zarin aus einer finanziellen Malaise gerettet, indem sie 1765 seine Bibliothek kaufte und ihn als Bibliothekar anstellte. Wie sehr sie Diderot schätzte, zeigte sie, als sie ihn 1767 zum Mitglied ihrer kaiserlichen Kunstakademie ernannte. Im November 1773 berief ihn Katharina auch in die Russische Akademie der Wissenschaften.

Vergebens versuchte Diderot, die Herrscherin in Gesprächen und Briefen von der Weltsicht eines westlichen Individualismus zu überzeugen. Sein Plädoyer für die Freiheit des Einzelnen fand in Russland kein positives Echo.

So hielt Katharina ihm in zunächst durchaus schmeichelhaftem Ton vor: „Herr Diderot, ich habe mir mit Vergnügen alles angehört, was ihnen ihr glänzender Verstand eingibt.“ Doch dann ließ sie ihren kühlen Herrschercharme spielen. Mit den „hohen Ideen“ des Franzosen, so Katharina, könne man „gut Bücher füllen, aber schlecht nach ihnen handeln“.

Die Zarin bescheinigte dem Intellektuellen, er arbeite „auf dem Papier, das alles erträgt, es ist glatt und weich“. Ganz anders sei es mit ihren Regierungspflichten: „Ich hingegen als unglückliche Herrscherin mühe mich für die gewöhnlichen Sterblichen, die empfindlich und reizbar sind.“

In diesen Worten liege, schreibt der Biograf Pawlenko, „der Schlüssel zum Verständnis der Unterschiede zwischen den liberalen Ideen Katharinas und ihrer konservativen Praxis“. Diderot war an die Grenze des russischen Systems der „Selbstherrschaft“ gestoßen. Aus Katharinas Sicht war mit den Ideen des Franzosen kein Staat zu machen. Warum, das schrieb sie 1785 dem deutschen Schriftsteller und „Encyclopédie“-Mitautor Friedrich Melchior Grimm. Der in Paris ansässige Intellektuelle kannte Diderot gut und war Katharina gegenüber loyal. Er hatte für sie die Bibliothek des 1778 gestorbenen Voltaire erworben. Grimm gegenüber scheute sich die Monarchin nicht, Diderot vorzuwerfen, er verbreite „reines Geschwätz ohne Sachkenntnis und Voraussicht“.

Dahinter stand ihre Sorge, ungebremste Aufklärung könne revolutionäre Umtriebe fördern. Eine berechtigte Sorge offenbar. Zwei Jahre nach dem Beginn der Französischen Revolution brachte Katharina ihre konservative Haltung in einem Brief an den habsburgischen Kaiser Leopold II. auf die Formel: „Die Anarchie ist die schlimmste Geißel, besonders wenn sie unter der Maske der Freiheit, dieses die Völker berückenden Luftgebildes, auftritt.“

Fig. 1.

Benard Direx.

Anatomie, Le Squelette Vu par derriere.

Die *„Encyclopédie“* sollte das gesamte Menschheitswissen versammeln. Sie war das wirkungsvollste intellektuelle Unternehmen der Aufklärung – und ein Vorbote der Revolution.

Wider den alten Unfug

Von Jan Puhl

Der Bengel hatte ein paar Klamotten zu einem Bündel geschnürt und wollte sich davonmachen, doch gerade noch rechtzeitig ertappte ihn der Vater. Nach Paris ziehe es ihn, sagte Denis Diderot, gerade 15 Jahre alt. Die Welt im ostfranzösischen Langres war ihm zu klein geworden. In der Schule fielen nicht nur seine Rauflust, sondern auch seine virtuosen Lateinübersetzungen auf. Mit zwölf hatte er sich im Metier seines Vaters versucht, der Messerschmiedekunst. Doch Handarbeit war seine Sache nicht; Diderot war zum Denken bestimmt.

Schließlich ließ sich der Vater doch erweichen. Diderot durfte in die Hauptstadt ziehen, um sich der Societas Jesu anzuschließen. Die Tonsur hatte der junge Abbé bereits empfangen, nun sollte eine theologische Ausbildung bei den Jesuiten folgen.

Bildtafeln zur „Encyclopédie“

Links: das menschliche Skelett; rechts: zur Metallvergoldung und zur Herstellung von Dragées

Doch es kam ganz anders: Anstatt eine geistliche Laufbahn einzuschlagen, wurde Diderot ein scharfer Kirchenkritiker, ein Bohemien, der erotische Romane verfasste und philosophische Traktate schrieb.

Doch seine größte Leistung vollbrachte er nicht allein, sondern als Mitautor und vor allem Mitherausgeber. Die „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (Enzy-

klopädie oder systematisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Handwerke) erschien von 1751 bis 1765 in 17 Textbänden mit mehr als 70 000 Artikeln; zudem erschienen bis 1772 elf Bildbände mit Kupferstichen.

Dieses Opus magnum war eine Kampfansage an den Wahrheitsanspruch der Kirche. Alles, was von der Welt bekannt war, sollte ohne theologischen Filter für jedermann nachlesbar werden.

Das Werk werde „die fernen oder nahen Verbindungen zwischen den Dingen andeuten, welche die Natur bilden und von jeher die Menschen beschäftigt haben", schrieb Diderot im Ankündigungsprospekt. Mehr als 140 Dichter, Denker, Mathematiker, Ärzte und Philosophen arbeiteten mit. Doch die „Encyclopédie" wollte mehr sein als ein früher Vorfahr von Wikipedia, denn sie wertete auch. An etlichen Stellen übten die Artikel deutliche Kritik an der Willkür des Absolutismus, an der Kirche, am Adel.

Das blieb bei Obrigkeit und Zensurbehörden nicht unbemerkt; sie reagierten mit Verboten und Schikanen. Ersticken konnten sie das kühne Kompendium der Aufklärung jedoch nicht, dazu waren die Zweifel am Ancien Régime schon zu verbreitet. So wurde die „Encyclopédie" ein Vorbote der Revolution.

Ein paar Bände der „Encyclopédie" – aufgeblättert eine Tafel zur Landwirtschaft mit einer Weinkelter

Rechts: Anatomische Tafeln zu den weiblichen Genitalien und zu den Arterien des Kopfes

Als Diderot in Paris eintraf, war Frankreichs Hauptstadt die größte Metropole des europäischen Kontinents, ein Moloch, ein Schmelztiegel, eine Stadt der Parks und Puffs, der Spektakel und Spelunken. Gleich neben den Palais der Adligen, die sich ihren Luxus oft kaum mehr leisten konnten, standen die verrußten Katen von Tagelöhnern, die gelegentlich schon gegen ihre obszöne Armut aufbegehrt hatten. Bei Regen verwandelten sich die meisten Straßen in Schlammgräben. Immer sichtbarer wurde das aufkommende Bürgertum mit seinen adretten Häusern, ein neuer Stand der Handwerker vor allem, aber auch der Intellektuellen, Lehrer, Ärzte, Schriftsteller und Bankleute.

In der Stadt überlappten sich die Zuständigkeiten der zahlreichen Machtzentren: Klöster verfügten über Steuerrechte; das Pariser Parlament konkurrierte mit dem Erzbischof. Oft war unklar, wem die Rechtsprechung wo und worüber genau oblag. Die meisten Ämter, vom Richter über den Polizeikommissar und Steuereintreiber bis zum Münzmeister, ja zum Kardinal, waren für Geld zu haben. Es lag am Käufer, die damit verbunden Pfründen zum eigenen Vorteil zu nutzen.

Das königliche Regime war unübersichtlich, aber seine Macht war überall zu fühlen. Die Geheimpolizei spürte in Kneipen und auf Märkten aufrührerischen Rednern nach. Wer gegen die Obrigkeit polemisierte, landete schnell in der Bastille oder auf dem Schafott. Über allem regierte Ludwig XV., ein Monarch, der seine Regentschaft weniger als Verpflichtung zum Wohl seiner Untertanen verstand, sondern oft genug als Zumutung, die ihn vom Jagen abhielt.

Es war dieses Chaos, dem die Enzyklopädisten ihr präzises, rationales Wissen entgegenhalten wollten.

Für einen wissbegierigen, begabten, aufsässigen jungen Mann wie Denis Diderot war Paris das perfekte Biotop. Er zog nicht ins Kloster, sondern in eine Mansarde. Bald war er einer von vielen Hunderten junger Leute, die sich nach dem Vorbild des berühmten Voltaire ein Schriftsteller- oder Intellektuellendasein erträumten. „Wie der edelste Teil der menschlichen Maschine, das Organ des Denkens, sich an dessen höchstem Punkt befindet, so nehmen auch Genie, Fleiß, Geschick und Tugend die oberste Region der Hauptstadt ein. Dort bildet sich in aller Stille der Maler heran, der Dichter macht seine ersten Verse. Kaum ein berühmter Mann, der nicht in einer Mansarde begonnen hat“, schrieb damals Louis-Sebastien Mercier über die Szene der Jungen und Klugen von Paris.

Denis Diderot bleibt die Armut der Boheme nicht erspart. Er schreibt, aber er verdient kaum Geld. Mal füttert ihn ein befreundeter Geistlicher durch; mal schnorrt er neue Gewänder, unter dem Vorwand, demnächst ins Kloster eintreten zu wollen. Er heiratet sogar: Anne-Antoinette Champion, sie ist die Tochter seiner Hauswirtin, einer verarmten Adligen. Die Ehe sollte ein Leben lang unglücklich bleiben.

360°-FOTO:
Das Pariser Philosophen-Café Procope
spiegel.de/sg022017procope
oder in der App DER SPIEGEL

Das Werk sollte helfen, dass „unsere Enkel nicht nur gebildeter, sondern zugleich tugendhafter und glücklicher werden“.

Sein Esprit öffnet ihm bald den Zugang zu den Salons reicher Gönner. Nächtelang spielt er Schach in Cafés wie dem „Procope“ oder dem „Landelle“. Dort lernt er etliche Geistesgrößen kennen, unter anderem den hochbegabten Musikliebhaber und Querdenker Jean-Jacques Rousseau. Es werden diese Intellektuellen sein, die später an der „Encyclopédie“ mitarbeiten.

Schon seine ersten Schriften, zum Beispiel seine „Philosophischen Gedanken“ von 1746, weisen ihn als Anhänger der Aufklärung aus: Diderot stellt die Vernunft über den Glauben.

1747 wird der Verleger André-François Le Breton aufmerksam und heuert Diderot als Herausgeber seiner Enzyklopädie an, für ein bescheidenes Monatssalär von 144 Livres. Eigentlich besitzt Le Breton nur das Druckrecht für die Übersetzung eines zweibändigen britischen Lexikons. Doch dann wachsen die Ansprüche schnell. Mit pädagogischem Elan erklären die Enzyklopädisten, wofür sie arbeiten wollen: „Damit unsere Enkel nicht nur gebildeter, sondern zugleich tugendhafter und glücklicher werden, und damit wir nicht sterben, ohne uns um die Menschheit verdient gemacht zu haben.“

Diderot selbst verfasst rund 5000 Artikel; für den Rest sammelt er Autoren um sich. Er trifft sie in den Salons aufgeklärter Adliger wie Baron Paul Henri D’Holbach. Es sind Leute wie der Mathematiker Jean Le Rond D’Alembert, der sein Mitherausgeber wird, oder Louis de Jaucourt, der fast seinen Familienbesitz durchbringt, um für die Enzyklopädie zu schreiben, von 1760 an Mitherausgeber ist und über 17 000 Artikel beisteuert.

Bereits 1749 war Diderot wegen eines atheistischen Essays kurz in Festungshaft genommen worden – ein traumatisches Erlebnis. Nun spüren er und seine Mitstreiter den Druck erneut. Schon das Konzept der Enzyklopädie ist eine Provokation: Nicht ein königlicher Herrscher kommt darin vor, nicht ein hoher Geistlicher, dafür aber viele Kapitel über alle Zweige des Handwerks, einige geschrieben von Fachleuten ihrer Zunft, einer bis dahin weitgehend schweigenden Gesellschaftsschicht.

Um der Zensur und anderen Repressalien zu entgehen, tarnen die Enzyklopädisten bisweilen geradezu listig und

provokant ihre Gesellschaftskritik. Unter dem Stichwort „roi“ (König) beispielsweise finden sich zunächst einige Sätze über einen „Vogel von der Größe einer Truthenne“, bevor der Monarch behandelt wird. Literarisch raffiniert vergleicht der Artikel „France“ das moderne Frankreich mit dem antiken Rom, das ja untergegangen war. Kirchenkritik verbirgt sich selbst im Artikel „Anthropophages“ (Menschenfresser), allein durch den Querverweis auf Abendmahl und Kommunion.

Ein der Aufklärung zugeneigtes Publikum sei in der Lage gewesen, solche Spitzen zu entschlüsseln, schreibt der Historiker Philipp Blom in seiner Abhandlung über „Das vernünftige Ungeheuer“ namens „Encyclopédie“.

Manchmal geht es auch drastischer zu. Unter dem Stichwort „Représentants“ etwa schreibt Baron Holbach: „In einem despotischen Staat ist das Oberhaupt der Nation alles und die Nation nichts.“ Unverblümt fordert er ein repräsentatives System, in dem Vertreter des Volkes bestimmen.

Sein Standes- und Gesinnungsgenosse Jaucourt verfasst einen kämpferischen Artikel über Sklavenhandel, „Traite de nègres“, in dem es heißt: „Könige, Fürsten und Magistrate sind nicht Eigentümer ihrer Untertanen, sie sind nicht berechtigt, über ihre Freiheit zu verfügen und sie als Sklaven zu verkaufen.“

Durchaus möglich, dass solche aufrührerischen Artikel der Zensur in der Fülle des Materials einfach entgingen. Aber die Kontrolleure waren nicht allein. Fast alle Machthaber des Ancien Régime, die Jesuiten, die ständische Stadtvertretung, das Parlament und selbst viele Professoren der Sorbonne versuchten von Anfang an, das Projekt „Encyclopédie“ zu verhindern.

Der wohl schwerste Angriff ereignete sich schon 1752, als soeben die ersten beiden Bände erschienen waren. Die Leitung der Sorbonne erkannte dem jungen Gelehrten Jean-Martin de Prades seine gerade erworbene Doktorwürde wieder ab und beschuldigte ihn der Häresie – eine Attacke, durch die alle Enzyklopädisten als Verräter am Glauben diffamiert wurden.

Tafeln aus der „Encyclopédie“ mit Haien und anderen Raubfischen sowie zur Herstellung von Fischernetzen

Denis Diderot ***Porträt von Dmitri Grigorjewitsch Lewizki, um 1774***

De Prades hatte zum intellektuellen Zirkel um Diderot gehört, wurde im Vorwort der „Encyclopédie“ zitiert und hatte sogar selbst einen Artikel zum Stichwort „Certitude“ (Gewissheit) verfasst.

Der Beschuldigte konnte rechtzeitig nach Preußen fliehen. Aber das weitere Schicksal des Wörterbuches stand nun auf dem Spiel. Da nahte Hilfe von unerwarteter Stelle: Ausgerechnet der königliche Oberzensor sprang den Enzyklopädisten bei. Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes lenkte den Druck ab. Er setzte durch, dass nur die beiden ersten Bände, die „Irrlehre“ enthielten oder der „Sittenverderbnis“ Vorschub leisten könnten, verboten wurden – eine Zensuranweisung, die ins Leere lief, da die Bücher ja längst ausgeliefert waren.

Hilfe bei seinem geschickten Manöver erhielt Malesherbes sogar von Madame de Pompadour, die den Ideen der Aufklärung wohlwollendes Interesse entgegenbrachte. Dass auch Hochadlige, ja die Maitresse des Königs selbst die Enzyklopädisten schützten, zeigt, wie stark sich die politisch-geistigen Lager im späten Absolutismus überschnitten.

Die akute Gefahr war gebannt, doch Band drei bis sieben der „Encyclopédie“ mussten unter dem besonders wachsamen Auge der Zensur erscheinen. Im März 1759 wurde sogar die königliche Druckerlaubnis entzogen und die ganze „Encyclopédie“ verboten. Aber noch einmal wusste Malesherbes das Schlimmste zu verhindern. So konnte 1765 der letzte Band „Vénerién-Zzuené“ erscheinen.

Als das Werk nach 20 Jahren abgeschlossen war, hatte es seine mutigen Verleger reich gemacht. Europaweit erschienen Nachdrucke und Neuauflagen. Diderot aber war verbittert. Er sah die „Encyclopédie“ durch Zensur und Selbstbeschränkung verdorben.

Auf Einladung der Zarin reiste er für mehrere Monate nach Sankt Petersburg. Katharina die Große kaufte Diderot seine Bibliothek ab und rettete ihn so vor dem privaten Ruin. „Man muss diesen ganzen alten Unfug ausrotten, die Schranken umstoßen, die nicht die Vernunft gesetzt hat, den Wissenschaften und Künsten die Freiheit wiedergeben, die für sie so unersetzlich ist“, mit diesen Worten hatte Diderot seinen Traum von der intellektuellen Revolution beschrieben. Er starb fünf Jahre vor dem Sturm auf die Bastille.

jan.puhl@spiegel.de

Die Macht der Sinne

Erkenntnis könne nur auf Sinneseindrücken, also Erfahrung beruhen – mit dieser These brachte David Hume viele gegen sich auf. Heute gilt der umgängliche Schotte als Wegbereiter der modernen Philosophie.

Von Sebastian Borger

David Hume
Verfremdetes Porträt von Allan Ramsay, 1766 Scottish National Portrait Gallery, Edinburgh

A
TREATISE
OF
Human Nature:
BEING
An ATTEMPT to introduce the experimental Method of Reasoning
INTO
MORAL SUBJECTS.

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quæ velis; & quæ sentias, dicere licet. TACIT.

VOL. I.

OF THE
UNDERSTANDING.

LONDON:
Printed for JOHN NOON, at the *White-Hart*, near *Mercer's-Chapel*, in *Cheapside*.
MDCCXXXIX.

Titelseite des ersten Bandes von Humes epochalem Frühwerk

Ehrwürdige, in Gedanken versunkene Herren waren die Bauern und Kaufleute von La Flèche gewohnt. Mitten im Ort thronte schließlich das berühmteste Jesuitenkolleg Frankreichs, ein Nest vergeistigter Gelehrter. Im Sommer 1735 bereicherte plötzlich ein besonders exotisches Exemplar die Straßen und Geschäfte des winzigen Städtchens in der Provinz Anjou. Der überdurchschnittlich große, trotz seiner Jugend stark übergewichtige Mann feilschte gut gelaunt mit den Händlern der Stadt in gebildetem, aber kaum verständlichem Französisch.

Die Einheimischen rätselten, bis sich herausstellte: Der ungeschlachte Herr in der fremdländischen Kleidung, damals 24 Jahre alt, war aus dem fernen Schottland gekommen. Er nahm auf Schloss Yvandeau in den Weinbergen über der Stadt Quartier und wanderte täglich die drei Kilometer zum Jesuitenkolleg hinunter, dessen berühmtester Schüler gut 100 Jahre zuvor der Rationalist René Descartes gewesen war. Dort gab es eine hervorragende Bibliothek mit annähernd 40 000 Bänden, zudem lockten die als ausgezeichnet gerühmte Klosterküche und die vergnügliche Diskussion mit den Patres – David Hume fand Gefallen an der Existenz des exzentrischen Außenseiters unter Menschen, deren „art de vivre“ er zeitlebens gar nicht genug rühmen konnte.

In seinem Arbeitszimmer mit Blick auf die liebliche Hügellandschaft, Felder und Bäume vollendete der Privatgelehrte binnen zwei Jahren ein Schlüsselwerk der Aufklärung und des Empirismus, seinen „Traktat über die menschliche Natur“. Es war ein sperriges Opus. Als es 1739 in London erschien, regten sich Unverständnis und schroffe Ablehnung. Kirchenfürsten verdächtigten den schottischen Hünen des Atheismus, was selbst im vergleichsweise liberalen Großbritannien ein gefährlicher Vorwurf war. Bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts galt Hume als inspirierend, aber doch im Wesentlichen auch als widerlegt. Heute allerdings sehen Philosophen das ganz anders.

Es gebe keine Erkenntnis ohne sinnliche Erfahrung, hatten große Empiristen wie John Locke schon zuvor gelehrt. Hume trieb die Skepsis auf die Spitze. Wir können uns keiner Erkenntnis sicher sein, lautete seine These; selbst bewährte Erfahrungen geben uns lediglich den Glauben daran, dass sich gleichermaßen wiederholen werde, was wir beobachtet haben. Dieser Gedankengang beeindruckte Albert Einstein, während er an der Wende zum 20. Jahrhundert über seine spezielle Relativitätstheorie nachgrübelte. Und wird nicht Humes Skepsis von der Quantenmechanik der modernen Physik aufs Schönste bestätigt? So gilt er heute als Gigant der neuzeitlichen Philosophie, manchen gar als größter englischsprachiger Denker.

In deutschen Lexika wurde Hume früher gelegentlich als „englischer Philosoph“ bezeichnet. Dabei war er Schotte durch und durch, mit allen Charakteristika, die sich bis heute an vielen Bewohnern des britischen Nordens beobachten lassen: begünstigt durch hervorragende Schulbildung, witzig, schlagfertig, humorvoll, gegenüber dem viel größeren Nachbarn England behaftet mit einer kuriosen Mischung aus kulturellem Überlegenheitsgefühl und einem vor allem sprachlich bedingten Minderwertigkeitskomplex. Schottisch klingt nun mal speziell. Im Süden der Insel machten sich die Zuhörer immer wieder über Humes breiten Dialekt lustig, was den Philosophen und einige Freunde dazu bewegte, bei ihren Landsleuten für klarere Aussprache zu werben, ja sogar eine entsprechende Lehrkraft nach Edinburgh zu holen.

Auch in anderer Hinsicht muss sein Verhältnis zur Heimat zwiespältig gewesen sein. Im Großbritannien des 18. Jahrhunderts wurde Hume vor allem als Historiker bekannt. Sein Hauptwerk hieß ausgerechnet „Geschichte Englands“.

Schon kurios, wundert sich der Europahistoriker Norman Davies, „dass ein ausgeprägter Unionist kein gesamtbritisches Werk verfasst, sondern den engen Fokus auf England bevorzugt“. Schottland komme in Humes Büchern kaum vor, „höchstens dann, wenn er sich darüber lustig macht“.

Dabei wurde die schottische Hauptstadt nicht zu Unrecht „Athen des Nordens“ genannt, und Hume selbst trug zu diesem Ruhm einiges bei. Wer im Zentrum von Edinburgh vor der Stadtkirche von St. Giles stehe, so lautete ein Bonmot aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, könne „in wenigen Minuten fünfzig Genies und Gelehrte treffen“. James Hutton, Patriarch der Geologie, gehörte ebenso dazu wie der Begründer der modernen Nationalökonomie, Adam Smith, der Historiker William Robertson, der Architekt Robert Adam und die Soziologiepioniere John Millar und Adam Ferguson. Die Ärzte Alexander Monro und William Cullen machten die Medizinfakultät zur besten Europas, Allan Ramsay und Henry Raeburn genossen den Ruf als herausragende Porträtmaler. Edinburgh sei „eine Brutstätte genialer Menschen“, schrieb der Romancier Tobias Smollett 1771.

Gute Freunde bekochte Hume gern daheim – in sein letztes Haus zog er angeblich, weil dort die Küche größer war.

David Hume passte in diese Atmosphäre. Er „war Freund, Integrationsfigur, durch seine religionskritische Einstellung aber auch Angriffsfläche“ für viele schottische Gelehrte, wie Gerhard Streminger, der beste deutschsprachige Hume-Biograf, zusammenfasst. Kaum eine Klubsitzung, kaum ein Zechgelage galt als komplett ohne den liebenswürdigen Philosophen, dem Streminger „die Gemütlichkeit eines Bernhardiners“ attestiert. Gute Freunde bekochte Hume gern bei sich zu Hause – sein letztes Haus in der streng klassizistischen Edinburgher Neustadt bezog er angeblich vor allem, um über eine größere Küche zu verfügen.

Zu Lebzeiten freilich übertraf sein Ruf als Historiker eindeutig den Bekanntheitsgrad des Philosophen. Das hat sich zwar längst geändert, die Bewunderung vieler Historiker für den illustren Vorgän-

ger bleibt jedoch ungeschmälert. Hume habe im 18. Jahrhundert am meisten dazu beigetragen, die Standards der Geschichtsschreibung anzuheben, und zwar sowohl literarisch wie wissenschaftlich, findet beispielsweise Norman Davies.

Aber warum schrieb Hume nicht über Schottland? Es wäre doch wirklich ein spannendes Thema gewesen: wie ein armseliger Landstrich Nordeuropas mit kaum mehr als einer Million Einwohnern seine politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit aufgibt, sich dem über Jahrhunderte hinweg verhassten Erzfeind im Süden anschließt und in nur zwei Generationen zu einem der wichtigsten Standorte der europäischen Aufklärung wird.

Die Union mit England war 1707, vier Jahre vor Humes Geburt, vor allem aus wirtschaftlichen Gründen vollzogen worden: Um die Jahrhundertwende hatten sieben Hungerwinter die Bevölkerung um zehn Prozent dezimiert; das Experiment einer eigenen Kolonie auf dem Isthmus von Panama war schrecklich schiefgegangen. London verweigerte den Zugang zu den eigenen, hochprofitablen Besitzungen in Amerika, drohte mit Sanktionen, wollte den immer wieder aufmüpfigen Nachbarn im Norden unter Kontrolle bringen.

Humes Rückzugsort: Das Jesuitenkolleg von La Flèche
Federzeichnung um 1700; Bibliotheque Nationale, Paris

Nach langem Hin und Her sowie hohen Londoner Schmiergeldzahlungen stimmte das Edinburgher Parlament seiner Selbstentmachtung zu. Nach dem Königshof – seit 1603 saß Schottlands König in Personalunion auch auf dem englischen Thron – büßte Auld Reekie, die „alte verrauchte“, mittelalterliche Stadt, nun auch noch die Zusammenkünfte der Elitenvertreter ein, die bis dahin die Macht im Land unter sich aufgeteilt hatten. Die Bedeutungslosigkeit drohte.

Doch brachte der Anschluss an den mächtigeren und reicheren Nachbarn im Süden auch Vorteile: politische und wirtschaftliche Stabilität, Zugang zu bis dahin verschlossenen Märkten für Händler und Unternehmer, Einblick in das liberale Gedankengut englischer Geistesgrößen, beispielsweise des Philosophen John Locke oder des vielgelesenen Literaten Joseph Addison.

Den neuen Bewohnern Großbritanniens kam auch zugute, dass sie die Beibehaltung eigener Institutionen ertrotzt hatten. Zu diesen gehörten neben dem schottischen Recht vor allem die presbyterianische Kirche und das gute Schulsystem.

Eine Schulpflicht, wie sie in Humes Kindheit bestand, gab es damals nirgendwo anders in Europa. Geradezu revolutionär mutet deren Finanzierung an: Die reichen Familien mussten laut Gesetz für den Unterhalt der Bildungsanstalten aufkommen – das war der Kirche sehr recht; es würde gewiss im Jenseits Eindruck machen. Zudem leistete sich das kleine Land vier Universitäten, doppelt so viele wie das erheblich größere England.

Riddle's Court, der zeitweilige Wohnort Humes in Edinburgh
Stich von Daniel Wilson, 1848

In diesem zerrissenen, politisch kastrierten, aber von seiner geistigen Bedeutung beseelten Land wuchs Hume in Chirnside auf, ganz nahe der Grenze zu England.

Seine Jugend stand im Bann der streng calvinistischen Kirche. Sonntags läuteten die Glocken schon um sechs Uhr; noch vor dem obligatorischen Kirchgang war eine private Bibellesung Pflicht. Der Gottesdienst am Vormittag dauerte rund drei Stunden, allein die Predigt nahm die Hälfte davon in Anspruch. Nicht einmal an ein Kirchennickerchen war zu denken, musste doch der überwiegende Teil der Gemeinde das Geschehen stehend oder höchstens auf Schemeln kauernd überstehen. Über die Mittagszeit herrschte wiederum stille Kontemplation: Weder Spielen noch Singen war erlaubt, viele Gläubige fasteten zudem. Nachmittags fand man sich erneut in der Kirche ein, selten dauerte der zweite Gottesdienst kürzer als zwei Stunden.

Wie mögen solche Anstrengungen auf den heranwachsenden Knaben gewirkt haben? Wann begann sich die Skepsis zu zeigen, die Hume später auszeichnete? Schon im Elternhaus, oder erst an der Universität Edinburgh, wohin der knapp Zwölfjährige im Februar 1723 in Begleitung seines Bruders geschickt wurde?

Hume verlor den herkömmlichen Glauben offenbar schon früh. Was diesen ersetzte, ließ er Zeit seines Lebens offen, sodass sich die Exegeten bis heute darüber streiten, ob ihr Held Atheist, Agnostiker oder irgendwie doch ein wenig religiös gewesen sei. Für seine Gegner war die Sache spätestens mit dem Erscheinen des in Frankreich erarbeiteten Traktats klar, wie der schottische Autor James Buchan plastisch schildert: „Für den Rest seines Lebens erschnupperten die Zeitgenossen an Hume stets den Hauch von Schwefel“ – sie wähnten den Philosophen mit dem Teufel im Bunde.

Selbst in seinen posthum veröffentlichten „Dialogen über natürliche Religion“ (1779) kleidet Hume seine Agnostik – oder ist es doch Atheismus? – in humorvolle Dispute zwischen drei Gelehrten. Allesamt bringen sie bedenkenswerte Thesen vor. Immerhin wird Humes Sympathie an der Länge der Wortmeldungen erkennbar: Während der fromme Demea 12 Prozent des Buches und der Deist Cleanthes 21 Prozent des Textes bestreiten, kommt der Religionsskeptiker Philo auf 67 Prozent.

Hume wusste gut, warum er vorsichtig blieb. Schottland war im 18. Jahrhundert nicht nur Hort der Aufklärung, es befand sich gleichzeitig weiter im Würgegriff religiöser Fundamentalisten. Noch 1697 hatten die Edinburgher Stadtväter einen 20-jährigen Arztsohn wegen religionskritischer Äußerungen hängen lassen; im selben Jahr wurden in Paisley fünf angebliche Hexen hingerichtet. Ein halbes Jahrhundert später riskierte zwar nicht mehr Leib und Leben, wer christliche Dogmen anzweifelte. Doch öffentliche Ehren standen schon noch auf dem Spiel: Zweimal schafften es die Fanatiker, die Berufung Humes auf einen Lehrstuhl zu verhindern, erst in Edinburgh, dann in Glasgow.

Nicht dass dem Gelehrten unbedingt an einer bürgerlichen Karriere gelegen war. Dann hätte er auch gleich Anwalt werden können, wie von der juristisch vorbelasteten Familie vorgesehen. Davon aber habe ihn „eine unüberwindbare Abneigung gegen alles außer dem Streben nach Philosophie und allgemeiner Gelehrsamkeit“ abgehalten, wie er am Ende seines Lebens resümierte. Anstatt in Paragrafen vergrub er sich lieber in den Schriften Ciceros und Vergils, lernte bei Isaac Newton und John Locke den Empirismus schätzen.

So unabhängig und selbstbewusst war schon der Teenager, dass er dem Drängen der Familie nicht nachgab, das Studium

abbrach, nach Chirnside zurückkehrte, sich aber auch nicht an der Arbeit in Haus und Hof beteiligte, sondern wochen- und monate-, ja jahrelang über den Büchern saß. In Humes Nachlass fand sich ein möglicherweise nie abgeschickter „Brief an einen Arzt“ aus dem Frühjahr 1734, in dem der junge Mann eine schwere Adoleszenzkrise schildert – von den Gedankenschritten der vorausgegangenen Jahre und der Freude am Erkenntniszugewinn über das Unverständnis seiner Mitmenschen bis hin zur körperlichen Verwandlung des hochaufgeschossenen, mageren Jünglings in einen zunehmend übergewichtigen Mann.

Vielleicht wirkte die klarsichtige Schilderung schon so reinigend, dass keine äußerliche Hilfe mehr nötig wurde. Oder war es doch die Selbstbeschau eines Hypochonders?

Hume verließ im gleichen Jahr die Heimat, verdingte sich zunächst bei einem Kaufmann in Bristol, reiste dann nach Paris, Reims und schließlich La Flèche.

Der dort vollendete Traktat stellt in seiner Radikalität ein Jugendwerk dar. Seine zwei Teile – vom Verstehen und von den Gefühlen (passions) – vertreten eine damals hochprovokante These: Anders als von der klassischen Philosophie seit Aristoteles beschworen, sind die Menschen laut Hume keine rationalen, vernunftgesteuerten Wesen; vielmehr bestimmen Sinneseindrücke unser Denken und Handeln.

Damit trat der Schotte in scharfen Gegensatz zu Rationalisten wie Descartes oder Leibniz und warf bedenkliche Fragen auf. Anstatt gottähnlich zu sein, stand für ihn der Mensch den anderen Lebewesen der Erde nahe – eine These, die ein Jahrhundert später auf Charles Darwin und dessen Evolutionstheorie großen Einfluss ausüben sollte.

Hume argumentierte streng empiristisch. Während frühere Erkenntnistheoretiker davon überzeugt waren, dass auch ein isolierter Höhlenbewohner ohne Erfahrung der Außenwelt durch Nachdenken die Welt verstehen könne, gab er zu bedenken: Wie kann der Höhlenbewohner das Konzept „Baum“ verstehen, wenn er nie einen gesehen hat?

So einleuchtend das heute klingt – damals stieß der Einwand auf wenig Gegenliebe, ja bösen Spott. Immerhin schrieb Kant später gönnerhaft, Hume sei es gewesen, der „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab“. Allerdings sei er weit davon entfernt gewesen, dem Schotten „in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben“. Mit anderen Worten: Selbst Kant fand Hume zu radikal.

Der mangelnde Erfolg wurmte den Gelehrten. Schon 1740 schob er eine Art Erklärung nach. Jahre später milderte er manches ab und veröffentlichte seine Thesen in kürzeren Essays. In seinem letzten Lebensjahr, unter dem Beschuss heimischer Kritiker wie Thomas Reid und James Beattie, schrieb Hume sogar ein Vorwort zur Neuausgabe dieser philosophischen Essays. Darin bekannte er sich zum ersten und einzigen Mal zum Traktat und distanzierte sich gleichzeitig davon. Seine philosophischen Prinzipien hätten sich nicht verändert; doch sei er einst beim Schreiben „durch die Hitze der Jugend und der Erfindungskraft hinweg gerissen“ worden: „Ich habe meine Ungeduld hunderte und hunderte von Malen bereut.“

Der da bereute, wenn auch keineswegs im religiösen Sinn, war längst ein gefeierter, weit über Schottlands Landesgrenzen hinaus bekannter öffentlicher Intellektueller geworden. Zum Idol der Gallier brachte es „le bon David“ in den Pariser Salons der 1760er Jahre. Offiziell diente er als Botschaftssekretär, kurzzeitig auch als amtierender Gesandter Großbritanniens in der französischen Hauptstadt. Für die feine Gesellschaft von Paris war er viel mehr: die Verkörperung freiheitlichen Denkens, das zu dieser Zeit auf der Insel weiter fortgeschritten war als auf dem Kontinent, obendrein Schotte, also Bürger jenes Landes, mit dem Frankreich jahrhundertelang gegen die Engländer verbündet gewesen war.

Dass der große, dicke Mann mit der hohen Stimme trotz aller Lobhudeleien charmant, bescheiden und selbstironisch blieb, machte ihn seinen französischen Gastgebern noch sympathischer. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er freilich in Edinburgh. Er siechte rasch dahin, wahrscheinlich an Darmkrebs, verlor in einem Jahr fast 35 Kilo Gewicht. Und blieb dabei doch ausgeglichen, heiter, ja geradezu philosophisch. Seine Freunde begeisterte das, seine klerikalen Kritiker aber brachte es zur Weißglut. „Er war Atheist!“ schrie ein Schaulustiger empört bei Humes Beerdigung Ende August 1776. „Macht nichts, er war ein anständiger Mensch!“ erwiderte einer der Trauernden. ■

Hume-Denkmal an der High Street in Edinburgh

Moralische Wochenschriften riefen zum Selbstdenken auf – Kirchenleute fanden das gar nicht amüsant.

Schnörkelreiche Sittenlehre

Von Nils Klawitter

Sie waren ein frühes Medium der Aufklärung, doch ihr Phrasennebel war immens: Kaum ein Zeitschriftentypus wird bis heute so unterschiedlich beurteilt wie die sogenannten Moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts, diese meist nur buchseitengroßen Blättchen von vier bis acht Seiten, die sich von England aus über halb Europa ausbreiteten.

Die Wirkung der darin verkündeten Hausmacher-Weisheiten zu Anstand, Tugend, Ehe oder Erziehung sei enorm gewesen, sagen die einen. Für den linksliberalen Vordenker Jürgen Habermas etwa hat die wöchentliche Selbstbespiegelung des Bürgertums entscheidend zum „Strukturwandel der Öffentlichkeit" im 18. Jahrhundert beigetragen. Andere wie Joachim Kirchner („Das deutsche Zeitschriftenwesen") sahen in den Schriften einen „Ansturm minderwertiger Massenware", an „Weitschweifigkeit, Banalität und Schulmeisterei" kaum zu überbieten.

Waren die biederen Blättchen aber tatsächlich so „unfruchtbar" für das deutsche Geistesleben, wie Kirchner behauptet hat?

Sicher, heute wären „Der Vernünfftler", „Der Greis", „Der Schwätzer" oder „Die Matrone" am Kiosk wohl chancenlos, nicht nur ihrer Titel wegen. Die Tugendtipps von einst wirken zudem nicht nur dröge – viele Verfasser blendeten auch Aktuelles konsequent aus. Stattdessen ergingen sich Titelfiguren wie etwa der „Biedermann" gern in schnörkelreicher Sittenlehre.

Dennoch, die Blätter wirkten: Erstmals vertiefte man sich quer durch das gesamte Bürgertum in profane Texte. Frauen, die bislang außer der Bibel und Andachtssammlungen die Woche über kein Buch in die Hand genommen hatten, begannen plötzlich zu lesen, beobachtete ein Hamburger Zeitgenosse. Manche verfassten sogar Leserbriefe. Allerdings waren etliche der gedruckten Wortmeldungen von den Herausgebern fingiert.

Am 10. Oktober 1726 etwa klagte eine Menanta den „Vernünftigen Tadlerinnen" ihr Leid über ihren eifersüchtigen Ehemann: Er vernagele nachts mitunter sogar Türen und Fenster, damit sie nicht aus dem Hause gehen könne. Das Blatt kümmerte sich um die Beteiligung der Väter an der Erziehung ihrer Töchter, um weibliches Schreiben („Ob auch das Frauenvolck zum Tichten fähig sey?") und die Abfassung von Liebesbriefen. So bieder das heute wirken mag: Aufklärung war eben auch Unterhaltung.

RECHTS: An solchen Blättern hat damals fast jeder deutsche Schriftsteller mitgearbeitet. ***Historische Titelblätter***

Die vernünftigen „Tadlerinnen", die 1725/26 in Leipzig erschienen, gelten als eine der ersten Frauenzeitschriften überhaupt. Herausgegeben jedoch wurden sie von einem Mann: Johann Christoph Gottsched, Schriftsteller, 25 Jahre alt. Akademisch, männlich, jung – das waren die meisten Verfasser der frühen Wochenblätter. Unter den deutschen Schriftstellern der Aufklärungsära hat fast jeder an einer der Schriften mitgearbeitet, Justus Möser ebenso wie Gotthold Ephraim Lessing und Friedrich Gottlieb Klopstock. Zu erkennen gaben sich allerdings die wenigsten von ihnen.

Wer tatsächlich schrieb, blieb weitgehend ein Rätsel; Mitarbeiter wurden kaum je namentlich genannt. Auf Menantas Brief in den „Tadlerinnen" antwortete eine Verfasserin namens Calliste – allerdings mit sehr männlich anmutendem Verständnis für den eifersüchtigen Haustyrannen: „Wir ersuchen also für dieses Mal die gute Menanta, nebst allen ihren Freundinnen, welche in gleichen Umständen sind, reiflich zu erwägen: ob sie nicht vielleicht ihren Männern zum Argwohne Anlass gegeben?"

Die erste deutschsprachige Wochenschrift war der „Vernünfftler", der 1713/14 sogar zweimal wöchentlich in Hamburg erschien. Johann Mattheson, ein 32-jähriger Opernsänger, der sich in jungen Jahren mit Georg Friedrich Händel duelliert und dann wieder versöhnt hatte, gab sie heraus. Zunächst übersetzte er vieles aus den englischen Vorbildern „The Spectator" und „The Tatler". Bald aber schon griff Mattheson Fragen des Naturrechts auf oder schrieb über die Pflichten von Regierungen. Wohl als erste Zeitschrift überhaupt rät der „Vernünfftler" davon ab, Kinder zu prügeln.

„Es war die Zeit, als ein bürgerliches Publikum begann, sich das Politische anzueignen", sagt der Bremer Pressehistoriker Holger Böning. „Gerade noch hatte man in Deutschland Andersgläubige verbannt und verbrannt. Jetzt forderten die neuen Zeitschriften Toleranz, lösten sich von kirchlichen Autoritäten und erhoben das Selbstdenken zur Pflicht, das war hochbrisant."

Während der „Vernünfftler" mit wohl kaum hundert Exemplaren noch eine Randerscheinung blieb, markierte elf Jahre darauf der Hamburger „Patriot" den Durchbruch der Wochenschriften in Deutschland. Zeitweise betrug seine Auflage über 5500 Exemplare – für die damals 80 000 Einwohner zählende Hanse-

stadt enorm. Zwar erschien der „Patriot“, wie viele Blätter, nur kurze Zeit (1724 bis 1726), in den folgenden 40 Jahren gab es allerdings vier Neuauflagen.

Die Porträts, Satiren, Fabeln, Träume, Erzählungen und Leserbriefe, mit denen der „Patriot“ wöchentlich belehrte, spiegelten die Perspektive der großbürgerlichen Welt. Von Aristokraten setzte man sich ebenso ab wie vom „allerdummsten Pöbel“. Allerdings wurden andere Gruppen wie Handwerker, Bauern, Dienstboten oder Soldaten ebenfalls kaum erreicht. Das mag auch am Preis gelegen haben: Mit 6 bis 8 Pfennig waren sie nicht gerade günstig. Um 1750 kostete eine gute Mittagsmahlzeit 18 Pfennig. Ein ungelernter Arbeiter verdiente etwa 50 Pfennig am Tag.

Unter den zehn namentlich bekannten Mitarbeitern des „Patrioten“ waren sechs Juristen; fünf davon stammten aus angesehenen Kaufmannsfamilien. Bereits im ersten Stück, am 5. Januar 1724, stellte sich der „Patriot“ vor: „Ich bin ein Mensch, der zwar in Ober-Sachsen gebohren und in Hamburg erzogen worden; der aber die gantze Welt als sein Vaterland ansiehet.“ Er stamme von vernünftigen Eltern ab und sei weit gereist, nicht nur in Europa, sondern „auch zu den fast unbekannten Lappländern, Molucken, Indianern, Sinesen, Japanern, Moren, ja selbst den Hottentotten und Cannibalen“. Auf diese Weise habe er Tugend und Laster, Vernunft und Torheit der Menschen studiert, sei jetzt 58 Jahre alt und durch Erbfälle wohlbegütert.

Derartig aufgeklärter Kosmopolitismus konnte auch Zweifel wecken – vor allem bei Gottesmännern. Wer das Selbstdenken zur Pflicht erhob und dem Teufel keine Beachtung mehr schenkte, untergrub die kirchliche Autorität. Dazu kam das Selbstbewusstsein der neuen Missionare der Vernunft: Die Macher des „Patrioten“ verstanden sich quasi als Sittenpolizei, die „Kundschafter und Kundschafterinnen“ unterhalte, um moralische Urteile zu fällen. Die Hamburger Geistlichkeit regte dies so sehr auf, dass sie eine Gegenflugschrift herausgab, den „Reformhirten“. An den „Patrioten“ gewandt, hieß es dort: „Wer hat ihn zum Zucht-Meister gesetzt!“

Ein Verbot freilich mussten die Hamburger nicht fürchten. Dafür waren ihre Herausgeber zu gut vernetzt. Außerdem bestand in den liberalen norddeutschen Bürgerstädten, wo die meisten der 110 Wochenschriften erschienen, kaum Zensurdruck.

Strenger ging es im Süden zu. Aus katholischer Umgebung kam vor 1760 kein Blatt. Auch der Südwesten blieb völlig unbeteiligt. Der Buchhandel, der oft als Bezugsquelle der Schriften diente, war hier noch sehr rückständig.

Nach 1770 schrumpfte das Angebot allmählich. Der Roman nahm den Wochenschriften ihr Publikum, und das steigende politische Interesse verschlug ihnen zusehends die Sprache. 1771 versuchte es „Der Deutsche“ noch einmal erfolglos mit glühendem Patriotismus. Aber die Zeit der kleinen Blätter war vorüber. Eines der letzten erschien 1775 in Nürnberg. Es hieß „Der Kranke“.

nils.klawitter@spiegel.de

Mit seinen Illustrationen schuf der Kupferstecher *Daniel Chodowiecki* ein Panorama bürgerlicher Sitten und Gefühle in der Aufklärung.

Der Bild-Erzähler

Von Alexander Košenina

Als Symbol der Aufklärung notierte sich der Göttinger Physikprofessor und Geistesfunkenschläger Georg Christoph Lichtenberg ein Δ in sein „Sudelbuch“. Denn das griechische Delta stehe für das Feuer mit seiner erhellenden, wärmenden, lebenspendenden, aber auch zerstörenden Kraft.

Daniel Chodowiecki (1726 bis 1801), der produktivste und einfallsreichste Illustrator seiner Zeit, sandte Lichtenberg für dessen „Göttinger Taschen Calender“ 1792 eine noch näher liegende bildliche Übersetzung für das französische „lumière“ oder sein italienisches Pendant „illuminismo“: Die „Aufklärung“ erscheint bei Chodowiecki als unaufhaltsam aufsteigende Sonne, die alles ohne Unterschied beleuchtet – Natur und Zivilisation, Dorf und Kirche, Fußgänger und Kutschenreisende auf ihrem Weg.

Doch wie beim Feuer wittert Lichtenberg auch hier eine Dialektik der Aufklärung: Im Hintergrund sieht er Nebel, der leicht „aus Sümpfen, Rauchfässern und von Brandopfern auf Götzenaltären“ aufsteigen und die Sonne verdunkeln kann.

Das Blatt gehört zu einer Serie, die auch andere markante Begebenheiten der Zeit erfasst, etwa den „Fürstenbund“ von 1785, den „Todt Friedrichs des Zweiten“ 1786 oder „Die neue Französische Constitution“ 1790. Als höheres Prinzip steht darüber, neben der Aufklärung, die Allegorie der „Toleranz“: Vor dem gleißenden Licht der Aufklärung tritt sie als Zwitter aus christlicher Gebetsmantelmadonna mit Strahlenkranz und weiser

Die Mutter.

D. Chodowiecki inv. & sc. 1791

Wilst du dein Maul halten? wilst das Violoncello am Hirnkasten wissen? Kabale und Liebe. I. Aufz. 2. Auftr.

D. Chodowiecki inv. et sc.

Schutzgöttin Minerva mit Helm und Lanze in Erscheinung.

Zu Füßen der Toleranz sind, von links nach rechts, ein Chinese mit Zopf, ein Muslim mit Turban, ein Jude mit Kaftan und Schriftrolle, ein Kapuziner mit Kreuz und Tonsur sowie ein Lutheraner mit Halskrause zu erkennen. Nichts ist hier zu spüren von Immanuel Kants Vorbehalt gegenüber dem „hochmütigen Namen der Toleranz“, die ein Fürst gönnerhaft verkündet, denn die weibliche Allegorie ist ein reines Prinzip – machtlos und ohne Untertanen.

Gerecht und demokratisch wie das Licht der Aufklärung und der Blick der Toleranz über das Volk, hält der Künstler Chodowiecki alle Schattierungen bürgerlichen Lebens seiner Zeit mit dem Grabstichel fest. So zeigen zwei Dutzend Küpferchen, von Lichtenberg witzig kommentiert, Heiratsanträge eines Arztes, Pedanten, Oden-Dichters oder Windbeutels. Zwölf weitere Blättchen liefern Anlässe dazu, sie reichen von E wie Eigennutz bis Z wie Zwang. Andere Verirrungen nimmt eine Serie über menschliche Narrheiten unter die Lupe. Auf den „Complimentir-Narr“ verweist Lichtenberg besonders lakonisch: „Eine deutsche Szene, allen verständlich“.

Chodowieckis Stärke liegt im Kleinen und Konkreten. Im Skizzenbuch einer Kutschenfahrt in seine polnische Heimat Danzig zeigt er undurchdringliche Sümpfe, triste kaschubische Dörfer, ärmliche Ställe und Schenken. In seinem Berliner Umfeld dominieren hingegen bürgerliche Familien, menschliche Tugenden, aber eben auch Laster. Sie bilden zugleich die Kulissen und oftmals den Probierstein für zahlreiche Literaturillustrationen, die einen beträchtlichen Teil des über 2000 Blätter umfassenden Œuvres ausmachen.

Betrachtet man die aus jeweils 12 oder 24 Radierungen bestehenden Folgen zu Shakespeares „Hamlet“, Beaumarchais’ „Hochzeit des Figaro“, Schillers „Kabale und Liebe“, Richardsons Roman „Clarissa“ oder Sternes „Empfindsamer Reise“, kann die Illusion bewegter Bilder eines Daumenkinos aufkommen. Goethe, dessen „Werther“ oder „Herrmann und Dorothea“ ebenfalls auf den Blättern erscheinen, verehrte Chodowieckis „Szenen des bürgerlichen Lebens“, obgleich er sich später von der „Wirklichkeits- und Nützlichkeitsforderung“ der naturalistischen Berliner Schule vornehm distanzierte. Sie hat lange nachgewirkt: Von Chodowiecki führt die Tradition über Adolph von Menzel und Max Liebermann bis zum „Pinselheinrich“ Zille. ■

Im Europa der Revolutionszeit waren *Frauen* an den Debatten um bürgerliche Liberalität beteiligt, oft maßgeblich. Ihr Leben verlief aufregend, aber nicht unbedingt glücklich.

Das schlagfertige Rehlein

Olympe de Gouges
Anonymes Porträt, um 1784
Musée Carnavalet, Paris

Von Bettina Musall

Am 3. November 1793, einem eisigen Regentag, besteigt eine zarte, kahlgeschorene Frau im dünnen Kleid auf der Pariser Place de la Révolution das Schafott. „Kinder des Vaterlandes, ihr werdet meinen Tod rächen", ruft sie. Dann saust das Fallbeil herab.

Exekutionen waren im Frankreich jener Zeit bekanntlich keine Seltenheit. Gut zwei Wochen zuvor war Königin Marie Antoinette hingerichtet worden. Die einflussreiche Girondistin Madame Roland musste bald darauf ihren Kopf auf den Block des Henkers legen. Die Schreckensherrschaft der radikalen Revolutionäre unter Führung von Danton und Robespierre sollte in den folgenden Monaten noch Zehntausende Opfer fordern.

Am 3. November ließ eine Frau aus dem Volk ihr Leben, Olympe de Gouges. Damals in Paris war ihr Name in aller Munde. Aber warum töteten die Vorkämpfer der allgemeinen Menschenrechte eine Frau, die doch für sich und ihresgleichen genau das einforderte, was die „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" verlangte: dass „die Menschen ... frei und gleich an Rechten geboren" werden „und es bleiben"?

Den Unwillen, diese Errungenschaften für beide Geschlechter durchzusetzen, verrät das Wort homme, das im Französischen für Mann wie auch für Mensch steht, seinerzeit aber nur bedeutete, dass Mensch vor dem Gesetz gleich Mann war. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" – auch im Schlachtruf der Revolutionäre fehlten die Frauen.

Olympe de Gouges, die für die Gleichberechtigung wirklich aller Menschen eintrat, fand es inakzeptabel, dass eine neue Verfassung ihr Volk aufgrund des Geschlechts in zwei Klassen einteilte: die Aktiven und die Passiven, Handelnde und Ausgelieferte, Mächtige und Ohnmächtige. Zwei Jahre nach dem Sturm auf die Bastille setzte sie dem Männermanifest eine „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne" (Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin) entgegen.

Erstaunlich aktuell liest sich 225 Jahre nach seinem Erscheinen das Programm der Rebellin. Neben politischen Rechten wie dem, zu wählen und für die Nationalversammlung zu kandidieren, forderte de Gouges, das Herrschaftsgefälle zwischen Mann und Frau in Ehe, Familie und Gesellschaft abzuschaffen. Der „Ausübung der natürlichen Rechte der Frau" seien keine Grenzen gesetzt außer denen „der fortdauernden Tyrannei, die der Mann ihr entgegensetzt". Diese Grenzen müssten „durch Gesetze der Natur und Vernunft reformiert werden". Berühmt geworden ist Artikel 10 ihres Katalogs: Niemand dürfe wegen seiner Meinung verfolgt werden. „Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen; sie muss gleichermaßen das Recht haben, auf die Rednertribüne zu steigen."

Die Umstehenden auf der Rue Saint-Florentin, durch die der Karren mit der Delinquentin polterte, geiferten wie fast immer, wenn jemand hingerichtet wurde. Insbesondere die Frauen schrien: „Vive la République", als der Kopf de Gouges' in einen Korb fiel. Ob sie wohl wussten, fragt ihr Biograf Paul Noack, „dass Olympe es war, die bis zum Letzten für sie gekämpft hatte?"

Olympe de Gouges' Verteidigungsschrift für den abgesetzten, von der Guillotine bedrohten König Ludwig XVI., der hier mit „bürgerlichem" Namen Louis Capet heißt. ***Druck von Ende 1792***

Selbst die, die es wissen konnten, solidarisierten sich nicht: weder die englische Schriftstellerin und Pädagogin Mary Wollstonecraft, die in der Zeit, als de Gouges hingerichtet wurde, in Paris lebte und für eine bessere Erziehung von Mädchen und Frauen stritt, noch die deutsche Bildungsbürgerin Henriette Herz, die in ihrem Berliner Salon die Ideale des Sturm und Drang diskutierte. Zu provokant, zu unkonventionell und für bürgerliche Frauen sicherlich zu aufreizend weiblich lebte, liebte und agitierte die Südfranzösin.

Vermeintlich als Metzgerstochter 1748 in der Provinzstadt Montauban geboren, lernt Marie Gouze kaum lesen und schreiben. Ihr tatsächlicher Vater, ein Adliger, verleugnet sie. Ein ihr im Alter von 16 Jahren aufgezwungener Ehemann verschwindet nach der Geburt eines Sohnes spurlos – was die junge Mutter, die sich fortan Olympe de Gouges nennt, offensichtlich ganz und gar nicht bedauert. Unterstützt von dem Mann, mit dem sie die längste Zeit ihres Lebens zusammenbleiben sollte, verschwindet sie nach Paris.

In der Hauptstadt, wo das ausgehende Ancien Régime unter Ludwig XV. im Begriff ist, sich nach allen Regeln des Savoir-vivre zu Tode zu amüsieren, genießt die junge, offenbar sehr hübsche Frau – Kosename Rehlein – was das Leben zu bieten hat: Freiheit, Vergnügen und jede Menge Liebhaber. Sie gilt als Femme galante, wie die Damen der Demimonde auch heißen. Ob zu Recht, ist der freisinnigen Olympe wohl herzlich egal: „Der Unterschied zwischen den Prüden und den Frauen, die sich offen als Femme galante zu erkennen geben", erklärt sie selbst, „ist wie der zwischen einem Künstler und einem Amateur."

Aber immer nur gepuderte Marquis und gelangweilte Hofdamen? Das ist der wissensdurstigen Schönen auf Dauer zu wenig. Als Gastgeberin eines Salons empfängt sie Feingeister aus Politik, Kultur und Aristokratie. Hartnäckig liest sie, wird zur Femme de lettres, die es drängt, sich mit der ihr eigenen Schlagfertigkeit einzumischen – bedenklich kühn für eine Dame, von der man allenfalls zarte Verse erwartet.

Sie bleibt unerschrocken. De Gouges schreibt Theaterstücke und legt sich mit der Comédie-Française an, wenn die ihre Werke nicht aufführen will. Einen beleibten Schauspieler, der sich beschwert, seine Rolle sei die eines „dicken Dümmlings", informiert sie: „Den habe ich Ihnen auf den Leib geschrieben." Einmal soll sie wegen Unbotmäßigkeit verhaftet werden, doch anstatt klein beizugeben, bittet sie 40 männliche Autoren, sich mit ihr zu solidarisieren – die Herren denken allerdings nicht daran.

Ein einzelner Unterstützer rettet sie dann doch. De Gouges ahnt, dass der Gegenwind oft mehr ihrem Geschlecht als ihren Fähigkeiten gilt. „Männer wie Sie findet man zu Tausenden", entgegnet sie einem, der ihr Talent als Autorin bezweifelt, „aber nehmen Sie zur Kenntnis, dass es Jahrhunderte braucht, um Frauen meiner Art hervorzubringen."

Zielsicher argumentiert sie sich so zwischen alle Stühle. Schwer zu sagen, was

ihr mehr geschadet hat: das entschieden feministische Programm oder ihre revolutionskritische Haltung, den König lieber im Exil als auf dem Schafott sehen zu wollen. Eine wie de Gouges machte es auch Frauen schwer, mit ihr zu sympathisieren. Gleichermaßen emanzipiert im Geist, im Willen, in der Lebensweise und in der Art zu lieben, das waren im 18. Jahrhundert bei aller Bemühung um liberale Bürgerlichkeit auch unter Frauenrechtlerinnen nur die wenigsten.

Die Engländerin Mary Wollstonecraft, elf Jahre jünger als de Gouges, habe mit „schillernden Frauen“ wie Olympe „sicher nichts zu tun“ haben wollen, „prüde wie sie war“, erklärt ihre Biografin Karin Priester unverblümt. Die radikale Bildungsreformerin verfertigte in ihren „Gedanken über die Erziehung von Töchtern“ einen puritanischen Sittenkodex.

Kleidung sollte schmucklos und züchtig sein. Schminke war tabu, weil ein geschminktes Gesicht lüsterne Blicke auf sich ziehen konnte. Die Bibel gehörte laut Wollstonecraft auf jeden Mädchen-Nachttisch. „Freudlos, düster und ziemlich streng“ findet Priester diese altjüngferlichen Anweisungen – kein Wunder, dass die sittsame Britin von der sinnenfrohen Pariser Revoluzzerin unbeeindruckt blieb, obwohl sie deren Deklaration gewiss hätte unterschreiben können.

Wollstonecrafts heftig angefeindete Reformforderungen zur Gleichberechtigung wurzeln in einer Jugend als eines von sieben Geschwistern einer ärmlichen Familie, geprägt von der Tyrannei eines gewalttätigen Vaters und der Ohnmacht einer schwachen Mutter. Deren Hilflosigkeit und Abhängigkeit vom Ehemann entsprach der üblichen Stellung der Frauen, besonders in ärmeren Schichten.

So übel der Mann sie auch drangsalierte: Die Ehefrau durfte nicht vor Gericht gehen, keinen Vertrag unterschreiben und keinerlei Geld verwalten, nicht mal die eigene Mitgift. „Die geschlechtsspezifische Schwäche, die die Frauen wegen ihres Unterhaltes vom Mann abhängig macht“, analysierte Wollstonecraft 200 Jahre vor Simone de Beauvoir, „erzeugt eine Art katzenhafter Zuneigung, die eine Frau dazu bringt, um ihren Ehemann herumzuschnurren, wie sie es bei jedem anderen Mann täte, der sie füttert und streichelt.“

Die rechtliche und politische Unmündigkeit von Frauen steht quer zu den gesellschaftlichen Umbrüchen, die sich zu Wollstonecrafts Lebzeiten ankündigen. Bis ins 19. Jahrhundert gilt es vereinzelt noch als schädlich, wenn Frauen Bücher lesen, aber die Alphabetisierung schreitet voran. Mary arbeitet als Gouvernante und Schulleiterin, schreibt sich von der Journalistin zur kontrovers diskutierten Buchautorin empor, die davon leben konnte.

Die Männer allerdings, auch die politisch radikalen, sind mit Rousseau mehrheitlich der Meinung, „die ganze Erziehung der Frauen“ müsse sich am Wohl des vermeintlich starken Geschlechts orientieren. „Ihnen gefallen, ihnen nützlich sein, sie trösten, ihnen ein angenehmes und süßes Dasein bereiten; das sind die Pflichten der Frauen zu allen Zeiten.“

Dem setzt Wollstonecraft ihre revolutionäre Vorstellung entgegen, Mädchen und Jungen gemeinsam in einer öffentlichen Tagesschule zu erziehen. „Lehrt sie zu denken“, lautet ihre Maxime. Chancengleichheit verlangt sie und schließlich – in ihrer „Verteidigung der Rechte der Frau“ – sogar selbstbestimmte Sexualität. „Es ist an der Zeit, eine Revolution in den Sitten der Frauen herbeizuführen, ihnen ihre verlorene Würde wiederzugeben“, schreibt sie 1792 – Olympe de Gouges hat da gerade noch ein Jahr zu leben.

Mary Wollstonecraft verkörpert die ganze Widersprüchlichkeit weiblicher Existenz ihrer Zeit. Zweimal liebt sie, zweimal wird sie todunglücklich, eingeklemmt zwischen unvereinbaren Ansprüchen an sich und ihre Liebhaber: frei und unabhängig zu leben, gesellschaftlichen Konventionen zu genügen und von der unstillbaren Sehnsucht erfüllt, sich in der Liebe gänzlich aufzulösen.

„Ja, ich werde gut sein“, verspricht sie dem Vater ihrer unehelichen Tochter. „Um mein Glück zu verdienen, und solange Du mich liebst, kann ich nicht wieder in den elenden Zustand zurückfallen, der mir das Leben zu einer unerträglichen Last machte.“ Nach einem halben Jahr Ehe mit einem anderen Mann stirbt sie 1797 am Kindbettfieber, 38 Jahre alt.

In den Berliner Frauensalons durften politische Visionen aus ganz Europa offen diskutiert werden.

Große Hoffnungen hatte die energische Britin in die Aufklärung deutscher Prägung unter Friedrich dem Großen gesetzt. Der preußische Vernunftton war ihr wohl vertrauenswürdiger erschienen als die französischen Parolen. Im Salon der Berlinerin Henriette Herz hätte Wollstonecraft sich gewiss eher zu Hause gefühlt als in den anarchisch-bunten Zirkeln der Olympe de Gouges.

Herz hatte genau das genossen, was ihre Schwestern im Geiste ein Leben lang vermissten und als Voraussetzung für ein selbstbestimmtes Frauenleben betrachteten: eine förderliche Kindheit, fundierte Bildung und einen solidarischen Partner, ihren Ehemann. Er ist Arzt, wie ihr Vater.

Schon im Elternhaus erhält die lebhafte Henriette Unterricht in Schreiben, Rechnen, Geografie, Französisch und Hebräisch. Zwölf Jahre ist das schwarzlockige Mädchen alt, als ihr Vater sie dem 17 Jahre älteren Marcus Herz verspricht – in jüdischen Kreisen seinerzeit eine durchaus übliche Frühversorgung. Drei Jahre später wird geheiratet. Die Verbindung bleibt kinderlos und ist nach allem, was die Ehefrau berichtet hat, gut – das sagt viel über ihre Ansprüche in einer Zeit, in der die Lust an der Liebe eine eher unverhoffte Zutat der Ehe war.

In ihren Erinnerungen schildert Henriette Herz ihren Mann als „klein und hässlich“, lobt aber sein „geistreiches Gesicht und den Ruf eines Gelehrten“. Marcus Herz war Kant-Schüler. Von sich selbst spricht sie als einer „sehr hochgewachsenen, mit ziemlicher Fülle begabten Frau“ – eine Untertreibung: Sie galt als eine der Schönsten ihrer Zeit.

Der Literat Ludwig Börne, der zeitweilig im Berliner Hause Herz wohnte, „kann es nicht fassen, dies unverhoffte, herrliche Glück, mich ferner an ihren Augen zu sonnen“. Die zahlreichen und prominenten Verehrer Henriettes sind so legendär wie die Verbundenheit der Frau des Hauses mit ihrem nüchternen, aber klugen Gatten. Engstens befreundet ist sie etwa mit dem Prediger Friedrich Schleiermacher. „Es fehlte auch nicht an Leuten“, notiert sie, „welche, die Innigkeit unseres Verhältnisses kennend, ein anderes Gefühl als das der Freundschaft in uns voraussetzten. Sie waren im Irrtum.“

Die Zeiten im preußischen Königreich sind günstig für intelligente, bemittelte Frauen. Berlin wird um die Jahrhundertwende von einer flirrenden Aufbruchstimmung erfasst. Unter den Linden, am

Mary Wollstonecraft
Ölporträt von John Opie, um 1797
National Portrait Gallery, London

Henriette Herz als Jugendgöttin Hebe
Ölgemälde von Anna Dorothea Therbusch, 1778; Alte Nationalgalerie, Berlin

Gendarmenmarkt und in den umliegenden Stadtpalästen versammelte sich eine internationale Kulturelite. Man pflegte das „Idyll einer gemischten Geselligkeit“, erklärt Herz-Fachmann Rainer Schmitz. Originalität und Esprit zählten genauso viel wie Herkunft, Macht oder Geld.

Im Hause Herz gab es gleich zwei Salons: den von Marcus angeführten Wissenschaftszirkel, wo Damen keinen Zutritt hatten, und das Frauenkränzchen, das sich dank der wissbegierigen Henriette zum Biotop für die Gedankenflüge und Gefühlsausbrüche des Sturm und Drang entwickelte. Ihr Salon öffnete sich für beide Geschlechter. Fürsten und Künstler, Gelehrte, Geistliche, Offiziere, Publizisten, Diplomaten und kulturinteressierte Juden, darunter Dorothea Veit, die Tochter des großen Aufklärers Moses Mendelssohn – „kurz alles, was sich an andern Orten (Weimar ausgenommen) die Hälse bricht, fället einander um diese“, schreibt der Autor Jean Paul 1801 über die Berliner Salons – eine große bürgerliche Umarmung.

Schiller hat Henriette gut gekannt. Goethe unterhielt sich ebenso angeregt mit ihr wie noch spät in ihrem Leben König Friedrich Wilhelm IV. Die Brüder Alexander und Wilhelm von Humboldt, auch Louis Ferdinand, der umschwärmte Preußenprinz, der Verleger Friedrich Nicolai, der französische Revolutionär Mirabeau, Friedrich und August Wilhelm Schlegel, dazu die berühmte Madame de Staël – noch bevor Rahel Varnhagen in ihre Dachstube in der Jägerstraße einlud, traf man sich bei Henriette Herz.

Die informellen Orte des Gedankenaustauschs waren mehr als nur Zentren der Geselligkeit. Vor allem Frauen wirkten hier, frei von den Konventionen höfischer und offizieller Kreise, mit an der Entwicklung liberalen Denkens. Politische Visionen, ob aus Frankreich, England oder Amerika inspiriert, durften offen diskutiert werden, was sich auf die Entwicklung Berlins zur geistigen Metropole auswirkte. Auch wenn die Bürgerin Herz als Charakter wohl wenig gemein hatte mit Frauenrechtlerinnen wie de Gouges oder Wollstonecraft: Als freie, kluge, eigenständige Person gab sie allemal ein Vorbild für emanzipierte Weiblichkeit ab.

Exzellent belesen und ausgebildet, versiert in fünf, sechs Sprachen, von Männern wie Frauen respektiert, eine begabte Netzwerkerin: Heute leiten solche Frauen Unternehmen, stehen Banken, Gerichten oder Parteien vor, führen Ministerien und Regierungen. Damals musste nur der Ehemann sterben, und eine Frau vom intellektuellen Gardemaß der Henriette Herz war seit 1803 auf Freunde und Gönner angewiesen.

Nach Napoleons Einzug in Preußen verloren die Salons an Bedeutung. Die Witwe Herz pflegte wie so viele Frauen Opfer der Befreiungskriege im Lazarett. Später gab sie Sprachunterricht, bot einen freien Mittagstisch für Studenten an und empfing in ihrer kleinen Wohnung nur noch selten Gäste.

„Vor allem die Frauen eilten voran, die höchsten Stufen der Kultur zu ersteigen, ohne die mittleren betreten zu haben“, schreibt Herz-Biograf Schmitz über den Mut der Frauen in der Zeit der Aufklärung. Falls ihnen nicht das Kindbettfieber oder das Schafott dazwischenkam.

bettina.musall@spiegel.de

Kaum jemand hat die Zivilisation so scharf kritisiert wie *Jean-Jacques Rousseau,* der Visionär reiner Menschlichkeit. Das machte ihn unter den Aufklärern zum Außenseiter.

Herold des Natürlichen

Von Romain Leick

Meine Geburt war mein erstes Unglück." So emphatisch hat Jean-Jacques Rousseau am Anfang seiner „Bekenntnisse" im Alter von 53 Jahren über die eigene Existenz geurteilt, die er durchweg als exemplarisch verstand. Zu den Herausforderungen, vor die er schon die Zeitgenossen stellte, gehört zu allererst seine Person. Seine zerrissene Biografie ist sein eigentliches Werk, sein Denken das Zeugnis seiner entgrenzten Subjektivität.

Wahre Quelle der Erkenntnis war für den großen Aufklärer aus Genf die Enthüllung und Ausstellung des Ich. Zu einer Zeit, da Individualität und Privatheit noch weitgehend fremde Begriffe waren, machte dieser Philosoph sich selbst zum Gegenstand. Das hat ihm viel Spott und Feindschaft eingetragen. Menschen, deren größte Leidenschaft die eigene Empfindlichkeit ist, sind schwer zu ertragen. Rousseau fühlte sich immer verkannt und verfolgt, und wie jeder Paranoiker schuf er die Bedingungen für diesen Zustand immer wieder selbst.

Daraus entstand ein permanenter Rechtfertigungszwang. Seine Leser sind Beichtväter seiner „Bekenntnisse". Aber er klagt sich nicht an, bittet nicht um Gnade, sondern spricht sich selber trotzig los: „Ich habe mich gezeigt, wie ich gewesen bin: verächtlich und niedrig, wo ich es war, und ebenso edelmütig und groß, wo ich es war."

Aufrichtigkeit und Wahrheit werden identisch, die Subjektivität des Autors beansprucht die objektive Qualität der Theorie. Das macht Rousseau so radikal und unvergleichlich – und auch so modern. Er war gewissermaßen einer der ersten Existenzphilosophen, ein genialer Träumer, Künstler und Liebender, der sich als Doktrinär nur behaupten konnte, weil er seinen privaten Erfahrungen prinzipiellen Charakter zuschrieb.

Rousseau befand sich sein Leben lang auf der Flucht nach vorn. Im Paris des späten Ancien Régime lebte der Schweizer Calvinist die große Verweigerung des Aussteigers vor. Dazu bedurfte es allerdings einer spektakulären Bekehrung. Rousseau, der seine Mutter neun Tage nach seiner Geburt verloren hatte, war 30, als er nach unsteter Jugend und verschiedenen Stationen 1742 ohne Beruf nach Paris kam.

In der Weltstadt versucht der Außenseiter aus der Provinz, den Weltmann zu spielen. Er knüpft Freundschaft mit Diderot, arbeitet an dessen monumentaler „Encyclopédie" als Experte für Musik mit, ist in den Salons zu Gast, verfasst mittelmäßige Verse und komponiert eine erfolgreiche Oper. Reichtum und Luxus preist er als Wohltat für die Menschheit; die Kinder (er hatte eine Weile als Hauslehrer gearbeitet) will er „zu geschliffenen Kavalieren und Ehrenmännern erziehen".

Doch dann, so stellte er es später dar, trifft ihn an einem Tag im Spätsommer 1749 unter einem Baum die Erleuchtung wie ein Blitz. Auf dem Weg nach Vincennes, wo er den dort gerade wegen eines Konflikts mit der Zensur inhaftierten Diderot besuchen will, entdeckt er in der Zeitschrift „Mercure de France" eine Preisaufgabe der Akademie von Dijon: „Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften dazu beigetragen hat, die Sitten zu reinigen". Es geht also um den Optimismus an sich, den Glauben an Fortschritt durch Vernunft, für den die Aufklärung einstand.

13 Arbeiten werden eingereicht; nur 2 argumentieren negativ. Die Goldmedaille gewinnt Rousseau mit einer provozierend fortschrittskritischen Antwort. Dieser erste „Discours" – ein zweiter „über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" folgte fünf Jahre später, diesmal ohne Preis – revolutioniert die intellektuelle Gedankenwelt.

Rousseau prangert nicht nur den Sittenverfall der gehobenen Stände an, sondern attackiert den Kern aufklärerischen Denkens: Das Vertrauen, dass aus Wissen Besserung entstehe, sei bloß eine Illusion. Zugleich stilisiert er sich im Rückgriff auf das ursprüngliche Wesen des Menschen zum einzig wahren Aufklärer: „Die Meinung, die ich bekämpfe, ist ein bis heute unerhörtes, lächerliches und verderbliches Paradox. Indem ich diese weichliche und verweichlichende Philosophie widerlege, deren bequeme Maximen ihr bei uns so viele Anhänger verschafft haben, verbinde ich meine Stimme mit der aller Nationen und plädiere für die Sache des gesunden Menschenverstandes und der Gesellschaft."

Die Wirkung war ungeheuer. Voltaire und die Enzyklopädisten verstanden sich ja gerade deshalb als Philosophen, weil für sie Tugend gleich Wissen war, Aufklärung gleichbedeutend mit Abschied von Dekadenz und Unmündigkeit, die am Hof des Sonnenkönigs und seiner Nachfolger herrschten.

Dass der Staat durch Wohlleben ruiniert und korrumpiert werde, diese Lehre der Antike teilten die modernen Pariser Philosophen. Aber Rousseau ging einen Schritt weiter – oder weiter zurück. Er gab sich überzeugt, dass Rechtschaffenheit und Moral nichts mit Wissen zu tun hätten, sondern mit Einfachheit, und hob sich selbst heraus als „anständigen Mann, der nichts weiß, aber sich deshalb nicht weniger achtet".

Damit berief er sich auf Sokrates und dessen Wissen, dass er nichts wisse – eine Provokation. Denn so standen seine Freunde und Kollegen, die Philosophen der Aufklärung, als Sophisten da. Nicht Lehrer von Unwissenden wollte Rous-

Allegorie der Revolution mit dem Porträt Rousseaus. ***Gemälde von Nicolas Henri Jeaurat de Bertry, 1794; Musée Carnavalet***

J.J.ROUSSEAU.

Amour de la patrie

République française

régénération des moeurs.

droits de l'homme et du citoyen

Egalité

C'est le courage qui établit les républiques. C'est la vertu qui les conserve.

force

vérité

justice

union.

liberté

seau sein, sondern den Dünkel Scheinwissender entlarven, indem er die Stimme des Herzens vernehmen ließ. Zum Maßstab gelungenen menschlichen Daseins machte er daher nicht den Verstand, sondern die Natürlichkeit: Der authentische Mensch ist der „homme naturel", der Rousseau fortan sein wollte.

Dieser „natürliche Mensch" lebt im Einklang mit sich selbst. Doch das geht nur außerhalb von Gesellschaft und Geschichte, da beide von Rousseau als Entfernung von der Natur und damit als Zerstörung des Ideals absoluter Identität mit sich selbst verstanden werden. Der Mensch wird geschichtlich, indem er das Paradies der Ursprünglichkeit verlässt: „Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen." So lautet der erste Satz seines wohl wirkmächtigsten Buchs, des Erziehungs-Traktats und -Romans „Émile".

Darin hat Rousseau die exemplarische – keineswegs realistische, sondern modellhaft gemeinte – Wiederherstellung des zerbrochenen Ideals versucht. Um aus der Sackgasse herauszukommen, in welche die Menschheit nach dem Verlust ihrer natürlichen Unschuld geraten sei, bieten sich zwei Lösungen an: politisch, durch Bildung eines vollkommenen, wohlgeordneten Staats, oder pädagogisch, indem das Individuum unabhängig von jeder sozialen Bindung allein gemäß seinen Anlagen gebildet wird.

Beides lässt sich nicht in Übereinstimmung bringen: „Gezwungen, die Natur oder die sozialen Einrichtungen zu bekämpfen, hat man sich zu entscheiden, ob man einen Menschen oder einen Bürger bilden will; denn beides kann man nicht zugleich tun."

Der Widerspruch ergibt sich aus dem Bruch zwischen Natur und Kultur; das kollektive Leben erfordert eine Umbildung, also Denaturierung des Menschen. Rousseaus Entscheidung ist klar: Der Knabe Émile wird von seinem Mentor Jean-Jacques ausschließlich für sich selbst erzogen. „Leben ist der Beruf, den ich ihn lehren will." Wirkliches Leben aber heißt fühlen; am besten gelebt hat, wer „das Leben am meisten gefühlt hat".

Utopisch daran ist, dass Naturzustand und natürlicher Mensch zwar „das absolute Ganze" genannt werden, „das nur zu sich selbst oder zu seinesgleichen in Beziehung steht", während der Bürger bloß „eine gebrochene Einheit" ist. Aber das Ziel muss unbestimmt bleiben, da ja Rousseau gerade alles Geschichtliche und Sozial-Konkrete aus dem Begriff der Natur des Menschen eliminiert.

Ob es so etwas wie den „homme naturel" wirklich je gab, lässt er offen; es muss aber bezweifelt werden. Die damals in Mode gekommene Figur des „edlen Wilden" – etwa eines aus Amerika herangeschafften Irokesen am Königshof Ludwigs XVI., der dort Querflöte zu spielen lernte –, diente lediglich dazu, der aristokratischen Elite das amüsante Spiegelbild ihrer eigenen Dekadenz zur prickelnden Erbauung vorzuhalten. Rousseau war es vielmehr wichtig, dass die Berufung auf einen nicht existierenden Naturzustand es möglich machte, jede geschichtlich-politische Realität, jede Gesellschaft als unecht und unwahrhaftig zu kritisieren.

Der erste Band von Rousseaus aufsehenerregendem Erziehungsroman „Émile" in der Erstausgabe von 1762

So wirkt Rousseaus Urteil immer und überall unzeitgemäß – und deshalb subversiv. Er hat das Grunddilemma der Moderne erkannt: Wie kann das freie Individuum unter den Bedingungen einer zivilisierten Gesellschaft seine Unabhängigkeit als Bürger bewahren? Wie kann es ehrlich, tugendhaft und authentisch bleiben? Wie kann man Mensch und Bürger sein, wenn der Mensch in der Gesellschaft notwendigerweise immer entfremdet ist? Oder, modern gefragt: Wie gibt es richtiges Leben im falschen? Damit war ein Problem formuliert, das die nächsten zwei Jahrhunderte philosophisch mitbestimmte.

Rousseaus eigene Antwort bestand in der Emigration aus jener Gesellschaft, die ihm in den Pariser Jahren so verführerisch erschienen war und deren Eleganz ihm, dem Zugewanderten, doch unerreichbar blieb. Insofern stellen sein Leben und Werk auch eine psychologische Fallstudie für die Umsetzung von Ressentiment in Kreativität dar.

Der Verfasser des „Émile" und des „Contrat social" zog fortan das Unglück an. Er brauchte es, um seine These zu nähren, dass die gesellschaftlich erfolgreiche Elite an die Ketten ihrer selbst geschaffenen Bedürfnisse gefesselt sei und deshalb ein unechtes Leben führe. Ihre wohlhabenden Repräsentanten sind „glückliche Sklaven", die ihrer Entfremdung unbewusst bleiben.

Nur Unglück, die Erfahrung des Leidens, führt zum Aufbegehren und damit zur Befreiung. Die Errungenschaften der Zivilisation hindern die Menschen, ihren Zustand der Abhängigkeit und Unwahrhaftigkeit wahrzunehmen. Der Bürger ist, so schreibt Rousseau im „Émile", „immer im Widerspruch mit sich selbst".

Dass der Rückzug ins innere Exil keine Lösung sein konnte, ahnte auch Rousseau. Aber wie hätte sich die vollkommene Aufhebung der Entzweiung von Mensch und Bürger auch ins Werk setzen lassen? Die Zauberformel der Versöhnung glaubte Karl Marx ein Jahrhundert später im Konzept des Kommunismus gefunden zu haben, mit den bekannten totalitären Folgen.

Von einer solchen Sicht war Rousseau weit entfernt. Er wählte für sich den Weg des verschrobenen Sonderlings, gerade weil ihm die Unlösbarkeit des Problems bewusst war. Die Außenwelt sah in ihm nur noch einen philosophischen Kauz im Schlafrock mit Pelzkappe auf dem kahlen Schädel. Die meisten späteren Briefe sind erschütternde Dokumente eines krankhaften Argwohns.

Der alternde Rousseau war zumeist reizbar, egoistisch, voller Verachtung für rationale Argumente. Trübsinnig frönte er einem Kult des Gefühls und des Ichs und weckte so auch bei den letzten Wohlgesinnten wie dem schottischen Philoso-

phen David Hume Misstrauen. Man hielt ihn für falsch, empfand seinen Wahrhaftigkeitsabsolutismus als indiskret, exhibitionistisch, peinlich. Diderot verließ ihn, weil er ein „Rasender“ sei.

Seine „Bekenntnisse“, die ausführliche Schilderung der Genese des einzigartigen Wesens Jean-Jacques, zeigen die fatale Verstrickung Rousseaus in den Zirkel von Selbstanklage und Selbstüberhebung, dem er nicht mehr entkommen kann – wie auch das Leiden daran.

Das Modell des richtigen Lebens fand er nur noch in zwei gleichermaßen irrealen Visionen, einer melancholischen und einer hoffnungsfrohen. Die realen menschlichen Widersprüche schienen ihm nur in der Einsamkeit des Todes auflösbar. „Ich warte auf den Augenblick, wo ich, befreit vom Gefängnis des Leibes, ich selbst sein werde, ohne Widerspruch, ohne Teilung, und nur mich selbst nötig habe, um glücklich zu sein.“

Dagegen setzte er die Utopie eines in sich ruhenden, unzerrissenen Daseins in der Verherrlichung des Kindes als einer eigenständigen, mit sich selbst in Frieden lebenden Form des Menschseins. Er hielt den „Émile“ für sein bestes Werk. Aber er warnte auch, man solle es nicht für ein Buch über Erziehung halten. Vielmehr gehe es dort um das Prinzip, dass der Mensch von Natur gut sei, und um den Ursprung des Bösen.

Dass er seine eigenen fünf Kinder, die er mit seiner streitsüchtigen, ungebildeten Gefährtin Thérèse Levasseur hatte, allesamt nach der Geburt im Findelhaus abgab, erklärte er mit dem utopischen Charakter seines idealen Erziehungsprojekts: Als Émiles gemäß der eigenen Lehre hätte er sie nicht aufziehen können, also zog er sie lieber gar nicht auf.

Das klingt zynisch und heuchlerisch. Und doch erwies sich Rousseaus Erziehungstraktat als eine Quelle pädagogischer Inspiration und Innovation. Entgegen den damals verbreiteten Gepflogenheiten bestand Rousseau darauf, dass die Kindheit kein bloßer Übergang zum Erwachsensein ist, sondern einen Eigenwert hat. Er verlangte, Kinder zu beobachten, anstatt sie zu drillen. Er wollte Belehrung und Zwang durch Erfahrung und Einsicht ersetzen, möglichst wenig in die natürliche Entwicklung eingreifen, den Kleinen Zeit lassen, nichts forcieren – eine Methode, die man später „negative Erziehung“ genannt hat.

Und er verlangte, dass man das Kind altersgemäß behandle, um den Stufen seines Heranwachsens (er unterschied deren vier vom Säugling bis zum 20. Lebensjahr) gerecht zu werden.

Für die Herzogin von Portland sammelte Rousseau Pflanzen; von 1771 bis 1773 schrieb er „botanische Briefe“.
Musée Rousseau, Montmorency

Rousseaus Empfehlungen beruhen auf der durchaus modernen Annahme, dass kein Kind unvollkommen sei, dass es nicht an dem gemessen werden dürfe, was es später sein soll und sein kann. Immer geht es ihm um die Entfaltung der selbstbestimmten Persönlichkeit. Verantwortliche Erziehung ist behutsame Vermittlung zwischen dem von Natur aus selbstbezogenen Kind und der „Notwendigkeit“, mit der Welt und Leben es konfrontieren. Die Erfahrung eigenen erworbenen Könnens ist die Grunderfahrung der Freiheit; die Stimme des Gewissens, und nicht der Katechismus oder die öffentliche Meinung, ist die Quelle moralischer Autarkie.

Als der Erziehungsroman 1762 erschien, wurde die antistaatliche und antikirchliche, ja antisoziale Stoßrichtung sofort erkannt. Parlament und Klerus verdammten den „Émile“. Das Buch wurde in Paris und in Genf öffentlich verbrannt. Rousseau drohte Verhaftung, er floh. Der Revolutionär und große Redner Mirabeau pries es dagegen als prächtiges Gedicht, ein „Phantasiebild der menschlichen Natur“. Kant schrieb: „Rousseau hat mich zurecht gebracht“; er vergaß über der Lektüre angeblich sogar seinen täglichen Spaziergang, nach dem die Königsberger sonst die Uhr richten konnten. Ein weiteres Mal passierte ihm das erst, als er 1789 vom Ausbruch der Französischen Revolution erfuhr.

Goethe nannte das Werk das „Naturevangelium der Erziehung“, Schiller verehrte in Rousseau den Mann, der „aus Christen Menschen warb“, Hölderlin widmete ihm ein Gedicht, und für den Reformpädagogen und Philanthropen Heinrich Pestalozzi, der Findelkinder aufnahm, war der Émile „die Begeisterung meiner Jugend und der Erwecker aller meiner Ideen“. Noch der berühmte Ethnologe Claude Lévy-Strauss schrieb 1955, Rousseau sei „unser aller Vater“.

Das Projekt des „Émile“ war das einer „éducation de l’homme“, einer Erziehung zum Mensch(lich)sein. Die Anrufung der Natur und die Sehnsucht nach dem Ursprung machten seinen Autor für deutsche Stürmer und Dränger zu einem Heiligen, und die französischen Revolutionäre erkannten im Kritiker der unfreien Gesellschaft ihren geistigen Paten.

Rousseau war ein konservativer Revolutionär. Diese Paradoxie macht bis heute seine Faszination aus: Er war gleichermaßen modern wie antimodern, ein Utopist und ein Kulturpessimist, vor allem aber der träumende Verkünder der natürlichen Güte des Menschen – und der Entdecker des Kindes. ■

Mutig und akribisch erkundete *James Cook* in britischem Auftrag die fernsten Weltgegenden. Auch sein Umgang mit den Bewohnern von Tahiti zeigt ihn als Mann der nüchternen Empirie.

Entdecker des Nichts

Von Annette Bruhns

Die „Heva" verlieh ihrem Träger etwas Überirdisches: Polierte Muschelscheiben vor Kopf und Brust strahlten mit der Südseesonne um die Wette, dazu kam eine Krone aus Federkielen sowie ein Haifischzahn-Zepter. Heute lagert eines dieser tahitianischen Gewänder wenig beachtet in einer Glasvitrine der Universität Göttingen. Eine Rarität – höchstens zehn der Kraftprotz-Ausrüstungen sind weltweit erhalten: Sie stammen noch von den Entdeckungsfahrten des britischen Seefahrers James Cook.

„Beim ersten Besuch auf Tahiti versuchte Cook erfolglos, so ein Gewand zu erwerben", erzählt der Ethnologe Mathias Hofmann, der durch die Sammlung führt. „Bei der zweiten Reise war ein junger Mann aus Deutschland dabei. Er fand heraus, was die kostbarste Währung auf Tahiti war: rote Federn." Der zu Beginn der Fahrt 17-jährige Georg Forster erlernte Sprache und Sitten der Polynesier. „Ein Stück Zeug mit Federn besetzt", notierte Forster, „erregte bei dem, der es empfing, ein solches Entzücken, wie ein Europäer kaum empfinden dürfte, wenn er unverhoffterweise den Diamanten des Großmoguls fände."

Die Göttinger Schätze geben eine erste Ahnung von James Cooks historischer Leistung. Sein Biograf Tony Horwitz fasst sie einprägsam zusammen: „Im Jahr 1768, als Cook zu seiner ersten Reise aufbrach, war gut ein Drittel der Weltkarte weiß oder von Fantasiegebilden bevölkert: Seeungeheuern, patagonischen Riesen, imaginären Kontinenten. Cook segelte auf einem kleinen hölzernen Schiff in diese Leere hinaus und kehrte drei Jahre später mit Karten zurück, die so genau waren, dass einige von ihnen bis in die 1990er-Jahre verwendet wurden."

Am Ende war Cook südlicher ins antarktische Meer vorgedrungen als je ein Mensch zuvor – und auch in den hohen Norden, bis zur sibirischen Küste. Im Lauf seines Dienstes für die Royal Navy segelte der Unermüdliche 200 000 Seemeilen ab: eine Distanz wie zwischen Erde und Mond.

Die Zeit sei reif gewesen für Empiriker wie Cook, schreibt der US-Historiker Daniel Boorstin. Einst, in der Epoche von Columbus, sei die Fantasie der Europäer für alles Neue geweckt worden. Zu Cooks Zeiten sei es dann darum gegangen, „das real Existierende zu kartieren", so Boorstin: „Jenes Zeitalter war für große negative Entdecker gemacht. Und genau das war Captain Cook." Cooks größte Entdeckungen bestanden in Nicht-Entdeckungen: Auf seinen ersten beiden Reisen konnte er nachweisen, dass es den seit Ptolemäus angenommenen Südkontinent nicht gab – eine erdachte Landmasse von enormer Größe, besiedelt von exotischen Wesen oder sogar Monstern. Auf seiner dritten und letzten Entdeckerfahrt scheiterte er bei der Suche nach der polaren Nordwestpassage.

Captain James Cook (1728 bis 1779), Nautiker der britischen Marine.
Illustration nach einem Ölgemälde von 1776

„Der Ehrgeiz führt mich nicht nur weiter als je einen Menschen zuvor, sondern so weit wie für den Menschen überhaupt möglich", hielt der Kapitän im Schiffstagebuch fest. Ein seltener Einblick in das Innenleben eines Mannes, der noch die furchtbarsten Stürme mit kühler analytischer Distanz im Logbuch abhandelte.

Der Hüne mit den scharfen Gesichtszügen stammte aus einfachsten Verhältnissen. Allein dass es der Sohn eines Tagelöhners dank Begabung, Tapferkeit und Hartnäckigkeit zu einem Kapitän der britischen Admiralität bringen konnte, einem Rang, der allgemein höheren Schichten vorbehalten war, zeigt ihn als Kind der bildungshungrigen Aufklärung. Auch mit Gott hatte es der Vernunftsmensch nicht – Religion war für Cook „Pfaffenkunst" und „Aberglaube".

Sein Selbstbewusstsein zeigte sich erstmals mit 26 Jahren. Dem Emporkömmling wurde nach neun Lehrjahren die Position des Schiffsführers („Master") auf einem Nordseefrachter angeboten. Dass er das Angebot ausschlug und stattdessen bei der Marine als Vollmatrose anheuerte, schien verrückt. „Die Bezahlung war schlechter, das Essen war schlechter, die Disziplin brutal, das Krankheitsaufkommen abstoßend", hat der neuseeländische Marine-Kenner John Beaglehole geschrieben. „Mochte der Feind in Zehnern töten – Skorbut und Typhus töteten in Zehnhunderten."

Doch das Risiko zahlte sich aus. Cook nutzte eine fast zehnjährige Stationierung in Kanada, um seine kartografischen Kenntnisse zu verfeinern. In den Winternächten lernte er beim obersten Landvermesser von Britisch-Nordamerika die Finessen der Trigonometrie bei der Berechnung von Entfernungen.

Die Admiralität staunte über Cooks außergewöhnlich präzise Karten, die 1759 wesentlich zum epochalen Sieg über die

Bucht auf Tahiti. *Gemälde von William Hodges, Teilnehmer auf Cooks zweiter Pazifikreise (1772 bis 1775)*

Franzosen in der Schlacht von Québec beitrugen. Entscheidend für seine Karriere wurde die Sonnenfinsternis, die er am 5. August 1766 aus eigenem Antrieb vermaß: Der Bericht darüber fiel bei der Royal Society auf.

Der illustre Gelehrtenklub bat König Georg III. um ein Schiff für den Südpazifik – vordringlich, um von dort aus den Venusdurchgang im Juni 1769 zu messen. Diese äußerst seltene Planetenkonstellation, bei der Erde, Venus und Sonne exakt in einer Linie stehen, sodass die Distanz zwischen Erde und Sonne errechnet werden kann, wollten Astronomen weltweit von Dutzenden Positionen aus beobachten. 1627 hatte der große Johannes Kepler erstmals einen solchen Transit vorausberechnet. Es war ein durch und durch aufklärerisches, multinationales Projekt, mit dem der Nautiker Cook „in den Mahlstrom der Geistesgeschichte“ gesogen geworden sei, so sein britischer Biograf Frank McLynn.

Der zweite Auftrag war aus Angst vor ausländischer Konkurrenz geheim: die Entdeckung der „terra australis incognita“, des Südkontinents. Royal-Society-Mitglied Alexander Dalrymple glaubte so fest an dessen Existenz als Gegengewicht zu den Erdmassen auf der Nordhalbkugel, dass er die Breite bereits mit 8566 Kilometern und die Bevölkerung mit 50 Millionen Menschen bezifferte. Alles pure Spekulation: Riesige Pazifikgebiete waren in den Seekarten als „nondum cognita“ (noch unbekannt) verzeichnet.

Wieder fügten sich die Dinge für Cook: Die Admiralität gab lieber ihrem Meisternavigator das Kommando über die Fahrt als dem von den Gelehrten favorisierten Dalrymple. Immerhin besetzte die Royal Society den umgebauten Kohlefrachter „Endeavour“, einen 30-Meter-Dreimaster mit geringem Tiefgang, derartig prominent, dass Zeitgenossen von der „besten wissenschaftlichen Expedition zur See, die es jemals gab“ schwärmten.

Wichtigster Gelehrter an Bord war der Naturkundler Joseph Banks, 25 Jahre jung und so vermögend, dass er gleich auch Investor der Reise wurde. Zu Banks’ neunköpfigem Gefolge gehörten der Botaniker Daniel Solander, Meisterschüler des großen Schweden Carl von Linné, sowie zwei Künstler, die Bilder von Flora und Fauna der fernen Gestade heimbringen sollten.

Am 26. August 1768 legte die „Endeavour“ in Plymouth ab. Knapp acht Monate später fiel der Anker vor Tahiti. Während Banks und Solander neue Pflanzenarten sammelten, kämpften die mitgereisten Künstler mit den hungrigen Fliegen. „Sie fressen die Malerfarben so schnell vom Papier, wie man sie nur auftragen kann“, klagte Banks.

Auch die Venuspassage verlief enttäuschend. Trotz klaren Himmels sah Cook einen „düsteren Schatten“ um den Planeten, der es verhinderte, den Moment des Auftauchens vor der Sonne genau zu bestimmen. Mit dem Problem war die Expedition indes nicht allein – die Teleskope erwiesen sich weltweit als noch nicht präzise genug für das komplexe Unterfangen.

Vergebens versuchte Cook seine Leute davon abzuhalten, sich sexuell zu vergnügen. Er fürchtete die Verbreitung von Geschlechtskrankheiten wie der Syphilis, die, so der besorgte Captain, sich „mit der Zeit über alle Südsee-Inseln ausbreiten könnte, zur ewigen Schande derer, die sie zuerst hierher gebracht“. Seine Männer scherte das wenig. Die Insulanerinnen, schrieb Banks entzückt, legten ihre Matten hin und „nötigten uns bisweilen mit Gewalt, uns mit ihnen darauf zu setzen“.

Der verheiratete Cook selbst lehnte jegliche Eskapaden ab und blieb nüchterner Beobachter. Er hielt die Tahitianer weder für Rousseaus „edle Wilde“ noch für unterentwickelte Heiden. Er merkte durchaus, dass sich nicht jede Polynesierin im Tausch für die begehrten Eisennägel feilbot: „Ein Fremder, der nach England käme, könnte mit gleichem Recht den Charakter der dortigen Frauen von jenen ableiten, die er an Bord der Schiffe in den Seehäfen antreffen mag.“ Später,

Die Tötung von James Cook auf Hawaii am 14. Februar 1779. *Stich von John Webber, 1784*

auf Neuseeland, als seine Crew sich über den dort praktizierten Kannibalismus entsetzte, erkannte Cook, dass die Maori nur Feinde verspeisten, und das nicht „aus einer Veranlagung zur Grausamkeit", sondern „aus Tradition".

Der adlige Banks war deutlich herablassender. Als auf Tahiti ein hochrangiger Priester namens Tupaia auf der „Endeavour" anheuern wollte, lehnte der Kapitän zunächst ab. Cook schätzte zwar die geografischen und nautischen Kenntnisse des Mannes, fürchtete aber, dass dieser sich nicht in England einleben würde. Banks nahm daraufhin den Tahitianer in seine persönliche Obhut. In sein Tagebuch schrieb er: „Ich wüsste nicht, warum ich ihn mir nicht als Kuriosität halten sollte, so wie meine Nachbarn sich Löwen halten und Tiger."

Mithilfe von Tupaias Lotsendiensten steuerte Cook die Gesellschaftsinseln an. Hier nahm der Brite erstmals eine besiedelte Insel in Besitz, auf der zuvor noch kein Europäer gewesen war: Raiateia. Der ganze Akt bestand darin, den Union Jack einzupflanzen und das Eiland zu taufen. Statt seines eigenen Namens wählte Cook bescheiden den, den man den Eingeborenen abgelauscht hatte.

Für seine Aneignungen steht James Cook allerdings bis heute auf Polynesien in der Kritik. Admiralität und die Royal Society hatten ihm die zweideutige Anordnung gegeben, günstige Orte in Besitz zu nehmen, „so die Eingeborenen ihr Einverständnis geben". Allerdings hatten sie nicht ausgeführt, was unter einem derartigen Einverständnis zu verstehen sei.

Nach 1052 Tagen legte die „Endeavour" wieder in England an. Cook lieferte erstmals genaue Karten von Neuseeland und der Ostküste Australiens – mit der Begeisterung für die dortige „Botany Bay" legten Joseph Banks und er den Grundstein für die spätere Strafkolonie. Doch während Banks sich in allen Gazetten feiern ließ, blieb es um den gesellschaftlich schlechter gestellten Cook zunächst deutlich stiller. Zwar war er selbst inzwischen der Meinung, dass es im Süden keinen weiteren Kontinent geben könne, doch Alexander Dalrymple stänkerte, die „Endeavour"-Leute hätten eben nicht überall nachgeguckt.

So wurde ein neues Schiff ausgerüstet, die „Resolution", mit dem Ziel, den Südkontinent noch einmal gründlich zu suchen. Auch diese Fahrt dauerte drei Jahre – nur war sie um ein Vielfaches ungemütlicher. Monatelang schipperte die 112-köpfige Besatzung ohne Landgang durch die Nebel, Eisberge und Stürme der hohen südlichen Breiten. Zweimal verlor der Kapitän des Begleitschiffs „Adventure" die Nerven und drehte nach Norden ab. Am Ende war das Schwesterschiff ein ganzes Jahr früher zurück in England.

Wissenschaftlich hatte diese Expedition ein deutscher Botaniker der Royal Society begleitet, der Gelehrte Reinhold Forster, mit seinem Sohn Georg als Hilfskraft. Cook gelang es diesmal, die Dalrymple-Theorie durch drei Vorstöße auf verschiedenen Längengraden fast bis an die Antarktis zu widerlegen. Die Gelehrtengesellschaften der ganzen Welt beeilten sich jetzt, ihn aufzunehmen.

Aber auch der talentierte junge Forster wurde mit seinem Bericht von der „Reise um die Welt" daheim zu einem Star, den 1785 sogar Goethe empfing. Georg Forsters Werk atmete den neuen Zeitgeist. Über Tahiti schrieb er hellsichtig: „Wenn die Wissenschaft und Gelehrsamkeit einzelner Menschen auf Kosten der Glückseligkeit ganzer Nationen erkauft werden muss, so würde es für die Entdecker und Entdeckten besser sein, dass die Südsee den unruhigen Europäern ewig unbekannt geblieben wäre."

Sowohl Georg Forster wie auch James Cook war kein gutes Ende bestimmt. Forster wurde als glühender Anhänger der Menschenrechte Abgeordneter in Deutschlands erstem demokratischen Parlament, dem Nationalkonvent der Mainzer Republik, und besuchte in dieser Funktion die französische Revolutionsregierung. Diese Tat handelte ihm die kaiserliche Reichsacht ein, sodass er in Paris bleiben musste, wo er 1794 in einer Dachwohnung an Lungenentzündung starb.

Das Ende des großen Cook könnte mit seinem fehlenden Gespür für alles Jenseitige zu tun haben, glaubt Ethnologe Matthias Hofmann. Als der 50-Jährige auf seiner dritten Reise 1779 zum Überwintern nach Hawaii fuhr, hielten die Insulaner ihn offenbar für ihre Gottheit Lono. Dass Cook kurz nach seinem Ablegen jedoch wieder zurückkehren musste, weil ein Mast gebrochen war, „könnte ihm diesen Nimbus gekostet haben", so Hofmann: „Einem echten Gott wäre so ein Malheur nicht passiert."

Cook wurde niedergemetzelt und gekocht – allerdings nicht, um sein Fleisch zu essen, sondern um bestimmte Knochen herauszulösen, von denen man sich magische Kräfte versprach. Der Crew brachte man die Reste: einen Oberschenkel, den Skalp mit den Ohren und zwei gepökelte Hände. Die rechte identifizierten die Seeleute zweifelsfrei als die ihres Kapitäns: Sie trug eine charakteristische Narbe.

annette.bruhns@spiegel.de

VIDEO:
Der Autor Jürgen Goldstein über Georg Forster
spiegel.de/sg022017forster
oder in der App DER SPIEGEL

Materialismus

Der mechanische Mensch

Ist womöglich doch alles erklärbar, die Welt und auch der Mensch? Sind „Naturvorgänge“ nichts anderes als die Bewegung, Verbindung und Trennung von Atomen im Raum? Schon in der Antike experimentierten einige griechische Grübler mit diesem Gedanken – und erkannten, dass er letztlich die Götter arbeitslos machte. Nur als Beobachter könnten sie dem ewigen Gewoge von Teilchen und Kräften, Masse und Energie noch beiwohnen.

Denker wie Demokrit oder Epikur propagierten seit 400 v. Chr. diese Auffassung; zur Zeit Caesars feierte der römische Dichter Lucretius die atheistische Weltsicht sogar in seinem Kosmos-Gedicht „De rerum natura“ („Von der Natur der Dinge“). Dann aber fiel die schon früher oft angezweifelte These endgültig unter Ketzereiverdacht: Hatte doch laut der Bibel Gott selbst alles in der Welt „nach Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet und seither im Blick. Für die christliche Kirche war und blieb jeder Anflug von Materialismus des Teufels.

Erst die Forscher der Renaissance wagten sich wieder vor. Philosophen, Mediziner, Astronomen begannen die Welt und den Menschen zu vermessen. Kepler, Kopernikus und Galilei berechneten das Sonnensystem, der britische Mediziner William Harvey entdeckte den Blutkreislauf, und sein flämischer Kollege Andreas Vesalius begann Leichen aufzuschneiden, um zu ergründen, wie der Mensch funktioniert und ob die Seele im Körper einen bestimmten Ort hat. Wenn ja, dann ließen sich vielleicht auch Denken, Glauben und Fühlen rein materiell erklären.

Schon Francis Bacon, der gelehrte Lordkanzler von Jakob I., betrachtete die Seele als unbeweisbar, hielt aber wie sein jüngerer Zeitgenosse, der französische Universaltheoretiker René Descartes (1596 bis 1650), an dem Begriff fest. Mit der legendären Formel „Ich denke, also bin ich“ wollte Descartes alle Erkenntniszweifel überwinden. Seiner Ansicht nach bestand die Welt aus Geist und Materie in nahtloser Verbindung – blieb nur die Frage, wie die verblüffende Harmonie zustande kam und was sie garantierte.

Um 1748 erhob sich vehementer Widerspruch. Julien Offray de La Mettrie, Militärarzt und Sohn eines bretonischen Stoffhändlers, präsentierte in seinem Buch „L’homme machine“ („Der Mensch als Maschine“) eine rein materialistische Sicht. Selbst das Denken sei nichts Metaphysisches, sondern folge den Gesetzen der Mechanik.

Natürlich war allen Kennern sogleich klar, dass La Mettrie weder für Gott noch für die Religion Raum ließ. Das machte ihm in Frankreich wenig Freunde. Preußens König Friedrich II., der mit der Aufklärung sympathisierte, fand hingegen Gefallen an dem Enfant terrible. La Mettrie gehörte zu Friedrichs Intellektuellenzirkel im Potsdamer Schloss Sanssouci.

Dort starb der Erzmaterialist dann auch 1751, im Alter von nur 41 Jahren – bei einem Gelage, wohl an einer verdorbenen Stopfleberpastete. Spaß am Dasein hatte der Visionär einer Welt, die „nur glücklich sein kann, wenn sie atheistisch ist“, seiner Lebensmaschine immer gegönnt.

Bis ans Ende der Aufklärungszeit stritten materialistische Philosophen unbeirrt für ihr Weltbild. Der französische Denker Claude Adrien Helvétius (1715 bis 1771) schrieb sogar, „Materialist“ bedeute das gleiche wie „Aufklärer“. Das hätte ein Immanuel Kant freilich anders gesehen. Für ihn und seine Nachfolger ließ sich die Welt nicht als purer Mechanismus erklären.

Nutznießer der Materialismus-Welle wurden hauptsächlich die Naturwissenschaften, die seit dem 19. Jahrhundert die Grundlagen der heutigen Weltbeherrschung und Industrie gelegt haben. Kernphysiker erforschen die kleinsten Teilchen und ihre Bindekräfte. Ob dazu noch ein Gott nötig ist oder wo genau sich Geist und Seele verbergen, überlassen sie gern den bis heute nicht abgeschlossenen Debatten von Theologen und Philosophen.

Andreas Wassermann

Julien Offray de La Mettrie
Kupferstich von Georg Friedrich Schmidt, 1757, nach einem Porträt von Maurice Quentin de Latour

Zwischen Kochkunst und Revolution: Die Pariser Jahre des amerikanischen Gründervaters *Thomas Jefferson* zeigen einen Aufklärer voller Begeisterung und Widersprüche.

Der Sklavenhalter als Freiheitsheld

Von Dietmar Pieper

An guten Tagen interessierte sich Thomas Jefferson für alles, was in der Welt vor sich ging, und er hatte viele gute Tage. Unter den Gründervätern der Vereinigten Staaten von Amerika war er das philosophische Glückskind. Der 1743 geborene Sohn eines Großgrundbesitzers hatte einen scharfen, weit ausgreifenden Verstand und verfügte über umfassende Bildung. Sein hoch entwickelter Sinn für Moral hinderte ihn nicht daran, persönlich flexibel zu bleiben.

Als er 1784 nach Paris reiste, um sein Land als Diplomat zu vertreten, wollte er auch die französische Küche genau kennenlernen. Jefferson nahm deshalb einen seiner bevorzugten Sklaven mit, den 19 Jahre alten James Hemings, der gleich eine Ausbildung zum Koch begann. Dem Küchenchef, von dem nur der Nachname Combeaux bekannt ist, zahlte Jefferson 150 Francs. Später verfeinerte Hemings seine Kenntnisse beim Prinzen von Condé, der zum vornehmsten Adel Frankreichs gehörte.

Gleichheit und Freiheit für alle Menschen, und sogar vom Glück ist die Rede.

Den Franzosen war Jefferson schon lange zugetan. Daheim in Virginia häufte er Bücher an, las Voltaire und Montesquieu und kaufte für viel Geld ein Exemplar der „Encyclopédie“. Das monarchische Frankreich war der wichtigste Verbündete der Amerikaner. Im Unabhängigkeitskrieg gegen die Briten (1775 bis 1783) verhalf die Unterstützung aus Paris den 13 abtrünnigen Kolonien zum Sieg. Ein junger, abenteuerlustiger Aristokrat aus der Auvergne, der Marquis de Lafayette, brachte es an der Seite des Oberbefehlshabers George Washington bis zum General, der von den Amerikanern sehr verehrt wurde.

Für Ludwig XVI., den seit 1774 regierenden König in Versailles, sollte sich die Militärhilfe allerdings als ein Sargnagel erweisen. Denn die überseeische Operation kostete viel Geld und ließ den gewaltigen Schuldenberg seines Staatshaushalts noch weiter anwachsen. Und nicht nur die Finanzkrise wurde durch die Ereignisse jenseits des Atlantiks verschärft. Unter zusätzlichen Druck geriet auch die Legitimation seiner absolutistischen Herrschaft. Denn das Beispiel der Amerikaner, die sich dem König von England erfolgreich widersetzt hatten, strahlte nach Europa und ganz besonders auf das intellektuell hochtourige Frankreich zurück.

Jefferson sollte in seinen fünf Pariser Jahren erleben, wie aus der Finanz- und Legitimationskrise der uralten Monarchie eine Revolution wurde. Aber zunächst lag ein Umsturz noch nicht in der Luft. Der Amerikaner hatte Zeit, Land und Leute kennenzulernen; er kaufte Wein, Möbel und Gemälde und kümmerte sich auf pragmatische Weise um die Interessen seiner jungen Nation. Im „angenehmsten Land auf Erden“ arbeitete er zum Beispiel an Verträgen über den Handel mit Waltran und Tabak. Als die Franzosen eine Expedition in die Südsee schickten, sammelte er misstrauisch Informationen darüber, weil er fürchtete, dass Paris vielleicht geopolitischen Einfluss auf die amerikanische Pazifikküste gewinnen würde.

1788 und 1789 wurden die Spannungen zwischen der Aristokratie und der arbeitenden Bevölkerung so groß, dass es zur Explosion kam. Jefferson gehörte zu den wenigen, die nach der amerikanischen auch die Französische Revolution aus

nächster Nähe miterlebten. Das allein macht es interessant, ihm dabei zuzusehen, wie er sich durch diese unruhige Welt bewegte, mit wem er in Paris politische Gespräche führte, wie er selbst Einfluss nahm. Bei Jefferson kamen Theorie und Praxis oft zusammen, wenn auch manchmal auf widersprüchliche Weise.

Schon auf seinem Landgut Monticello hatte er die Ideen der Aufklärer begierig aufgesogen. Als sich die 13 britischen Kolonien vom Mutterland lossagten, war Jefferson an führender Stelle dabei. Die Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, ein Urtext der bürgerlichen Freiheit, trägt ganz wesentlich seine Handschrift.

Ihre Präambel beginnt mit dem wahrscheinlich berühmtesten Satz, der je in ein staatsrechtliches Dokument geschrieben wurde. In der deutschen Übersetzung, die nur einen Tag später im „Pennsylvanischen Staatsboten" erschien, lautet er: „Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, daß alle Menschen gleich erschaffen worden, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt worden, worunter sind Leben, Freyheit und das Bestreben nach Glückseligkeit."

Thomas Jefferson (mit roter Weste) und seine Mitstreiter präsentieren am 28. Juni 1776 den Entwurf der Unabhängigkeitserklärung; am Schreibtisch John Hancock, Präsident des Kontinentalkongresses. ***Das Gemälde von John Trumbull hängt im Washingtoner Kapitol. Jefferson hat den Maler in Paris damit beauftragt.***

Gleichheit und Freiheit für alle Menschen, und sogar vom Glück ist die Rede: Das war nun geltendes Recht in dem neuen Staatenbund, beschrieb aber noch lange nicht die Wirklichkeit. Frauen waren weiterhin politisch und gesellschaftlich schlechter gestellt als Männer. Sklaven blieben Sklaven, auch wenn darüber zwischen Nord- und Südstaaten eine heftige Auseinandersetzung begann. Um die Indianer kümmerte man sich am liebsten gar nicht.

Auch in der neuen, republikanischen Form verharrte die Nation der Siedler

und Pioniere noch in den alten Denkmustern. Die patriarchalischen Verfassungsväter hatten allerdings eine nicht mehr aufzuhaltende Bewegung in die Welt gesetzt, wie der Berliner Historiker Paul Nolte bemerkt: „Der Widerspruch blieb ja nicht unentdeckt, nicht einmal für wenige Jahre.“ Bereits 1792 stellte die Engländerin Mary Wollstonecraft ihre „Verteidigung der Rechte der Frau“ den nur männlich verstandenen Menschenrechten („Rights of Man“) entgegen. „Das war damals noch eine Utopie“, sagt Nolte, „aber eben dieser utopische Vorgriff hat die Dynamik der Menschenrechte seitdem maßgeblich bestimmt.“

Wie Ideen historisch wirksam werden können, zeigt auch das „Virginia Statute for Religious Freedom“, das Jefferson 1777 verfasste, ein Jahr nach der Unabhängigkeitserklärung. Die Deklaration, die später in die „Bill of Rights“ und damit in die US-Verfassung einging, legte fest, dass niemand zu einer bestimmten Religion gezwungen oder wegen seines Glaubens verfolgt werden durfte.

Im entsprechenden Ersten Zusatzartikel zur US-Verfassung, dem berühmten „First Amendment“, wurde der Horizont enorm geweitet. Dort heißt es: „Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- oder Pressefreiheit oder das Recht des Volkes einschränkt, sich friedlich zu versammeln und die Regierung durch Petition um Abstellung von Missständen zu ersuchen.“ Nolte fasst diese epochale Entwicklung zusammen: „Die Religionsfreiheit bildet insofern die Wurzel der Gedanken-, Meinungs- und Redefreiheit.“

Jefferson war ein Individualist, der in staatlichen Institutionen ein notwendiges Übel sah; die Freiheit des Einzelnen ging ihm über alles. Manchmal übertrieb er es damit, wie 1787 in einem Brief an einen Abgeordneten im Parlament der 13 ehemaligen Kolonien: „Da die Grundlage unserer Regierungen die Meinung des Volkes ist, sollte es das allerwichtigste Ziel sein, dieses Recht zu wahren; und wäre es an mir zu entscheiden, ob wir eine Regierung ohne Zeitungen oder Zeitungen ohne eine Regierung haben sollten, ich würde keinen Moment zögern, Letzteres vorzuziehen.“ So viel Vertrauen in die Vernunft gut informierter Bürger war sicherlich naiv, und auf seinen politischen Posten kam Jefferson nie auch nur in die Nähe,

Mit Sally Hemings, einer jungen Sklavin, hatte er mehrere Kinder.

Aus der Wiener Erzherzogin Maria Antonia wurde die Königin Marie-Antoinette. ***Gemälde von 1762***

König Ludwig XVI. fand keine Mittel gegen den Verfall seiner Macht. ***Gemälde, 18. Jh.***

ein solches Experiment der diskursiven Selbstverwaltung zu wagen. Ämter machen pragmatisch.

Dass Jefferson zum Idealismus neigte, sieht man auch in seinen „Betrachtungen über den Staat Virginia“, dem einzigen Buch, das er zu Lebzeiten veröffentlichte. 1785 ließ er es in einer privaten Edition von 200 Exemplaren in Paris drucken. Eine französische Übersetzung und eine öffentliche Ausgabe auf Englisch erschienen in den beiden Folgejahren.

In den „Betrachtungen“ entwickelte er seine Vision einer Gesellschaftsordnung freier Geister, eines Modells, das er in seiner Heimat schon besser als irgendwo sonst verwirklicht sah. Ausführlich beschrieb er Virginias natürliche Ressourcen und ihre Nutzung, warnte dagegen vor den verderblichen Einflüssen des mechanisierten Stadtlebens. Jefferson, hineingeboren in die Welt der Plantagenbesitzer, war ein begeisterter Gärtner und Botaniker, der das ländliche Dasein idealisierte.

Aber was war mit den Sklaven? Das Leben eines wohlhabenden Südstaatengentleman war ohne ein Heer schwarzer, rechtloser Arbeiter nicht denkbar, auch nicht das des Herrn von Monticello. Jefferson zeigte sich bei diesem schwierigen Thema als flexibler Moralist und schrieb: „Der gesamte Handel zwischen Herr und Sklave ist eine andauernde Ausübung der stürmischsten Leidenschaften; auf der einen Seite die permanente Despotie, erniedrigende Unterwerfungen auf der anderen.“

Diese Despotie abzuschaffen kam für ihn letztlich nicht infrage aus einer Reihe von Gründen; er nannte in den „Betrachtungen“ zum Beispiel die „tief verwurzelten Vorurteile“ der Weißen oder auch „die wirklichen Unterschiede, die die Natur gemacht hat“. Der aufgeklärte Kopf erwies sich hier als eingefleischter Rassist. Versöhnung hielt er für ausgeschlossen, und in ungewöhnlich düsterem Ton malte Jefferson einen „fortwährenden Aufruhr“ an die Wand, der „nur in der Vernichtung der einen oder anderen Rasse“ enden könne. In seinen späteren Lebensjahren verfolgte er die damals populäre Idee, die Schwarzen unter der Bedingung zu befreien, dass sie dann für immer nach Afrika gingen – auch wenn sie gebürtige Amerikaner wären.

In Paris war ihm bewusst: Sklaverei gab es auf französischem Boden nicht, anders als in den Kolonien des Königreichs. Im Jahr 1299, lange vor der Eroberung ferner Länder, hatte König

Philipp der Schöne verfügt, dass in seinem Land kein Mensch Eigentum eines anderen sein konnte (Leibeigenschaft mit erheblich eingeschränkten Rechten gab es trotzdem, Sklavenhandel in französischen Häfen auch).

Einem amerikanischen Landsmann, der einen schwarzen Jungen mit nach Frankreich gebracht hatte, schrieb Jefferson als kundiger Diplomat: „Die Gesetze gewähren ihm Freiheit, wenn er sie verlangt.“ Aber wenn nicht? Jefferson lieferte noch einen praktischen Hinweis: „Ich habe Kenntnis von einem Fall, in dem jemand einen Sklaven dabeihatte, ohne etwas darüber zu sagen, und er wurde in seinem Besitz nicht behelligt.“ Diese Person war niemand anderes als er selbst.

Denn auch James Hemings, der junge Mann, den er zum Spitzenkoch ausbilden ließ, hätte jederzeit seine Freiheit fordern können. Damit er es nicht tat, zahlte Jefferson ihm einen guten Lohn, mehr als das, was ein Diener in Paris gewöhnlich bekam. Und er hatte mit ihm eine Vereinbarung getroffen: Wenn Hemings daheim in Virginia einen anderen Sklaven in die französische Kochkunst einweihte, dann würde er seine Freiheit erlangen. Seit seinem achten Lebensjahr gehörte er zu Jeffersons persönlichem Eigentum.

Die Verhältnisse waren ein wenig komplex, aber gerade dadurch bemerkenswert. Eine Schlüsselfigur war der Schwiegervater von Jefferson, ein Plantagenbesitzer aus Virginia namens John Wayles. Der dreimalige Witwer nahm eine Sklavin als Konkubine, Elizabeth Hemings, mit der er sechs Kinder hatte, darunter James. Martha Wayles, seine älteste eheliche Tochter, wurde Jeffersons Frau.

John Wayles starb 1773, Martha neun Jahre später als 33-jährige mehrfache Mutter im Kindbett. Ihr Ehemann erbte das Vermögen, auch die dazuzählenden Menschen.

Der Sturm auf die Bastille wurde zum symbolischen Schlüsselmoment der Revolution. ***Gemälde von 1793***

Jeffersons Leibkoch und Sklave war also der Halbbruder seiner toten Ehefrau.

Dessen jüngste Schwester, Sally Hemings, reiste 1787 nach Frankreich. Sie war 14 Jahre alt und kam als Begleiterin von Jeffersons neunjähriger Tochter Polly, die nun bei ihrem Vater leben und in Paris zur Schule gehen sollte, wie bereits ihre ältere Schwester Patsy.

Die Geschichte von Sally Hemings gehört seit 200 Jahren zur Jefferson-Mythologie. In den vielen Briefen und persönlichen Notizen des großen Mannes wird sie praktisch nicht erwähnt, ein Bild von ihr ist nicht überliefert, vielleicht gab es nie eines. Sie soll, als sie in Paris eintraf, „sehr hübsch“ gewesen sein, notierte eine amerikanische Zeitgenossin, mit „langem, glattem Haar über dem ganzen Rücken“. Auch wenn sie als Schwarze galt, war sie ziemlich hellhäutig und ähnelte möglicherweise ihrer toten Halbschwester Martha.

Nach langen Diskussionen unter Historikern besteht kaum noch ein Zweifel, dass Jefferson mit Sally Hemings mehrere Kinder hatte, wahrscheinlich sechs, von denen zwei früh starben. Die Liaison hat wohl in Paris angefangen.

Zu Beginn seiner Zeit als Diplomat in Paris hielt Jefferson die Monarchie noch für stabil.
Porträt von Mather Brown, 1786

Einer ihrer Söhne, der 1805 geborene Madison Hemings, hat viel später einiges darüber berichtet. Danach war Sally schwanger, als im Herbst 1789 die Rückkehr nach Virginia bevorstand. Und weil sie in der französischen Sprache gute Fortschritte machte und in Frankreich prinzipiell frei war, in Amerika aber nicht, wollte sie bleiben. „Also weigerte sie sich", erzählte ihr Sohn.

Jefferson sah sich, laut Madison Hemings, zu Zugeständnissen an seine Sklavin genötigt. „Er gab das feierliche Versprechen, dass ihre Kinder im Alter von 21 Jahren die Freiheit erlangen würden." Sally war einverstanden. Sie kehrte zurück nach Monticello, und ihre Kinder wurden schließlich frei. Ihre letzten neun Lebensjahre nach Jeffersons Tod 1826 verbrachte sie, formal der Sklaverei nicht enthoben, mit ihren beiden Söhnen in Charlottesville, Virginia.

Als sie im Juli 1787 als Kindermädchen in Paris ankam, war ihr Bruder James mit seiner Ausbildung fast fertig. Bald darauf übernahm er die Küche in Jeffersons Residenz, dem Hôtel de Langeac an den Champs-Élysées. Acht seiner Rezepte sind in seiner eigenen Handschrift erhalten, viele weitere wurden überliefert. Dazu zählen schlichte amerikanische Klassiker wie überbackener Nudelauflauf („maccaroni and cheese") und Pommes frites („french fries").

Jefferson war ein praktisch veranlagter Mann, der gern tüftelte. Um die richtige Temperatur für das Backen von Baisers festzustellen, empfahl er, ein weißes Stück Papier in den Ofen zu halten. Verbrennt das Papier, ist es zu heiß, aber: „Wenn die Hitze das Papier nur braun färbt, ist es genau richtig." Gelegentlich skizzierte er technische Geräte, zum Beispiel eine Nudelpresse, dazu der Hinweis, das Mehl für den Teig „nicht allzu fein zu mahlen".

In seiner Freude an allem Empirischen, am Messen und Zählen, war er ein echtes Kind seiner Zeit. Als er einmal in Monticello freie Tage auszufüllen hatte, legte er ein Inventar seiner Bibliothek an und kam auf 2640 Bände. Außerdem schrieb er eine Liste seiner Sklaven und stellte fest, dass es mehr waren, als er angenommen hatte, nämlich 204. In Paris benutzte er manchmal einen Schrittzähler, ein Gerät, das es erst wenige Jahre gab, und notierte, dass es von seinem Haus zum Stadttor am Place Louis XV. genau 820 Doppelschritte waren.

Obwohl er so sehr für das Landleben schwärmte, hat ihn der Kosmos der französischen Metropole tief beeindruckt. Jefferson studierte die prachtvolle Architektur der Villen und Paläste, frequentierte die Cafés und Geschäfte, öffnete seine Sinne für Kunst, Musik und intellektuelle Eindrücke.

Es war eine Zeit der Libertinage, in der die Primaballerina Marie-Madeleine Guimard in ihrem klassizistischen Prunkbau, dem Hôtel Guimard, ihre ständig wechselnden Liebschaften auslebte. Als ein bedeutender Maler sie einmal beschwor, sie möge ihm wenigstens für eine ganze Woche ihre Gunst schenken, antwortete die Guimard mit theatralischer Empörung: „Eine Woche! Keiner meiner Liebhaber könnte sich jemals einer solchen Sache rühmen. Eine Woche! Es wäre so schlimm wie eine Ehe." Solche halb öffentlichen Ausschweifungen gingen Jefferson entschieden zu weit. In Briefen, die er nach Hause ins puritanische Amerika schrieb, rühmte er das Ideal der züchtigen Hausfrau.

Es war auch eine Zeit, in der das Theater frech wurde. Im August 1786 sah Jefferson im Théâtre Français das Skandalstück „Figaros Hochzeit" von Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais. In dem zunächst durch die Zensur verbotenen Werk, Vorlage für die im selben Jahr uraufgeführte Oper von Wolfgang Amadeus Mozart, erweist sich der aufsässige Kammerdiener Figaro als tugendhaft, während

die adligen Herrschaften sich blamieren. Für seine Bibliothek erwarb Jefferson später eine Ausgabe des Gesamtwerks von Beaumarchais.

Regelmäßige Gesprächspartner unter den aufgeklärten Köpfen von Paris waren der Marquis de Lafayette, den Jefferson schon aus Virginia kannte, Louis Alexandre de La Rochefoucauld, ein umtriebiger Politiker und großer Freund der Amerikaner, und der Marquis de Condorcet, Philosoph, Mathematiker und liberaler Geist, der vehement für die Rechte der Frauen und die Abschaffung der Sklaverei eintrat. Diese drei sowie einen Landsmann lud Jefferson im September 1789 zum letzten Diner ein, das er vor seiner Rückreise gab.

Dass Jefferson an der Sklaverei festhielt, hinderte den vielseitigen und hochintelligenten Condorcet nicht daran, eine herzliche Freundschaft mit dem gleichaltrigen Diplomaten zu schließen. 1786 verfasste er eine Schrift „Über den Einfluss der Revolution in Amerika auf Europa“, in der er das transatlantische Vorbild rühmte. Condorcet war beseelt von Optimismus: „Alles deutet darauf hin, dass wir das Zeitalter einer der größten Revolutionen der Menschheit erreichen“, verkündete er. „Das gegenwärtige Stadium der Aufklärung stellt sicher, dass es ein glückliches sein wird.“

Die Veränderungen nahmen ihren Lauf. Um den Staatsbankrott abzuwenden, berief der Finanzminister des Königs 1787 die Versammlung der Notabeln nach Versailles, zum ersten Mal seit 160 Jahren. Aber das löste die Probleme nicht, und schließlich wurden 1789 die Generalstände einberufen, was zuletzt 1614 der Fall gewesen war. Jefferson bemerkte über das Pariser Leben: „Die Frivolitäten der Konversation sind vollständig der Politik gewichen.“

Bald wurde der Amerikaner von den Ereignissen mitgerissen; er verließ die Rolle des Beobachters und machte selbst Politik. Für seinen Freund, den Marquis de Lafayette, skizzierte er Anfang Juni eine Erklärung der Menschenrechte. Am 17. Juni kam es zu einem entscheidenden Schritt: Die Vertreter der drei Stände – Adel, Klerus, Bürgerliche – erklärten sich mit großer Mehrheit zur Nationalversammlung, also zu einer Vertretung des französischen Volkes über alle Standesgrenzen hinweg. Lafayette war einer der populärsten Abgeordneten und wurde im Monat darauf Vizepräsident des neuen Parlaments.

Am 6. Juli erhielt Jefferson eine Nachricht von Lafayette: „Werden Sie mir die Erklärung der Rechte mit Ihren Anmerkungen schicken? Ich hoffe, Sie morgen zu sehen. Wo dinieren Sie?“

Nachdem Lafayette seinen Entwurf der Erklärung am 11. Juli in die Nationalversammlung eingebracht hatte, begann eine intensive Debatte darüber. Am 26. August wurde die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ verabschiedet, ein bahnbrechender Schritt für die europäische Demokratie. Deutlich wurde nun auch der Einfluss der Gedanken von Jean-Jacques Rousseau aus seinem „Contrat social“ von 1762: Die politische Einheit der Nation wird in ihrem „allgemeinen Willen“, Rousseaus „Volonté générale“, begründet.

Paul Nolte weist darauf hin, dass sich auch andere Akzente verschoben haben, weg vom amerikanischen Vorbild: „Die Freiheit der Französischen Revolution betont die Gleichheit der Staatsbürger von vornherein stärker; sie hat einen mehr egalitären Grundzug.“ Zudem nehme die Nation im französischen Gefüge eine besonders starke Position ein: „Das Individuum ordnet sich der Nation im Zweifelsfall ein und unter.“

Louis Alexandre de La Rochefoucauld, Herzog von Enville. ***Zeitgenössischer Stich***

Marquis de Condorcet, Mathematiker und Philosoph. ***Undatiertes Bildnis***

Marquis de Lafayette, General und Politiker. ***Porträt von 1790***

Der Sturm auf die Bastille am 14. Juli war für die Revolution wohl weniger entscheidend als die staatsrechtlichen Veränderungen. Jefferson, der sich von Augenzeugen unterrichten ließ, beschrieb in einem Brief vor allem die Reaktion des Königs. Bekümmert sei er vor dem Parlament erschienen und habe gefragt, was er tun könne, „den Frieden und das Glück seines Volkes wiederherzustellen“.

Lafayette wurde am Tag nach dem Blutbad zum Kommandeur der Nationalgarde ernannt und am Altar der Kathedrale Notre-Dame eingeschworen. Der Schutz des Königs und seiner bei vielen Franzosen verhassten Ehefrau Marie-Antoinette fiel nun unter seine Verantwortung. Den mehr als ein Pfund schweren Hauptschlüssel der Bastille schickte Lafayette über den Ozean zu George Washington; auf dessen legendärem Landsitz Mount Vernon ist er heute ein Museumsstück.

Für Jefferson kam die Zeit des Abschieds. Bald nach dem letzten Diner mit Lafayette, Condorcet und La Rochefoucauld erreichte er Le Havre, um in seine Heimat zurückzusegeln. Sally und James Hemings sowie seine beiden Töchter begleiteten ihn. Frankreich sollte er, anders als von ihm erhofft, nie wiedersehen. Die größten Erfolge seines politischen Lebens standen noch bevor. Jefferson wurde Außenminister, Vizepräsident und schließlich 1801 Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika.

In den blutigen Wirren der Revolution erging es einigen seiner Freunde und Bekannten schlecht. Lafayette machte sich unbeliebt und musste aus Frankreich fliehen. La Rochefoucauld wurde im September 1792 von einer revolutionären Miliz gesteinigt. Condorcet legte sich mit den Jakobinern an; im März 1794 wurde er verhaftet und zwei Tage später tot in seiner Zelle gefunden.

Jefferson ließ sich in seiner Begeisterung für die Französische Revolution durch Schreckensnachrichten nicht beirren. Wenn ihm von Toten berichtet wurde, betrachtete er sie als „Märtyrer der guten Sache“. An Lafayette schrieb er einmal: „Wir dürfen nicht erwarten, von der Despotie zur Freiheit in einem Federbett zu gelangen.“

dietmar.pieper@spiegel.de

Rationale Rechtschreibung – eine spöttische Anregung
von *Friedrich Gottlieb Klopstock*

„Forurteile fon tifer Wurzel“

Mehrfach hat Friedrich Gottlieb Klopstock (1724 bis 1803), europaweit berühmter Lyriker und Dichter des Versepos „Der Messias“, dafür plädiert, dem Deutschen eine äußerlich rationalere Form zu geben. So wandte er sich 1779 gegen die „Schreibung des Ungehörten“, wozu er das Nebeneinander von f und v, ä und e, die Dehnungsbuchstaben h („ihr“) und e („viel“) und die Großschreibung zählte. Ende 1781 verulkte Klopstock „Grundseze und Zwek unsrer jezigen Rechtschreibung“, speziell Regeln aus der Wortgeschichte (Etymologie) als abstrus, hinderlich und unterdrückerisch – und tat das gleich in eigener Orthografie. Ein paar Auszüge:

Das einzige Regelmässige, welches di gewönliche Ortografi in Betracht der Schreibung fon nicht wenigen Worten hat, beruhet auf dem Grundsaze der neüen, disem nämlich: Das Gehörte der deütschen, nicht landschaftischen Aussprache nach der Regel der Sparsamkeit zu schreiben. Ich denke denn doch, daß dises bemerkt zu wärden ferdint, und daß där, welcher es für einen Näbenumstand bei der Untersuchung der Sache helt, nicht weis, was är sagt. […] Doch dises nimt wol nur dän Wunder, där noch nicht weis, daß Forurteile fon alter und tifer Wurzel so gar solch Unkraut tragen.

Ich rede in Folgendem fon der jezigen Rechtschreibung […]

Erster Grundsaz

Si sol so beschaffen sein, daß si nicht in Regeln gebracht wärden könne.

Man übersihet ire Unfähigkeit zur Regel mit Einem Blikke, wen man sich erinnert: Daß wir ferschidne überzälige, und merlautige Buchstaben, Schreibferkürzungen, und Denungszeichen haben, dären Gebrauch, one Gründe, forgeschriben, das heist zum Auswendiglernen gewürfelt ist; und daß wir überdis noch, gleichfals one Gründe, das Zeichen manchmal sezen müssen, wo keine Denung ist, und weglassen, wo gedent wird. […]

Zweiter Grundsaz

Ir Regelmässiges sol widerartig sein.

Wen es nicht widerartig ist, etwas Etimologisches zugleich mit dem Gehörten zu schreiben; so ist keine Ursache forhanden: Warum nicht alles Etimologische; keine: Warum nicht das übrige Grammattische; oder überhaupt: Warum nicht alles, was zur Sprachkentnis gehört. […]

Dritter Grundsatz

Di Anwendung, oder Nichtanwendung des mitzuschreibenden Etimologischen sol keine Gründe haben.

[…] Man mus etimologisch, oder nicht etimologisch, und beides oft in dämselben Worte schreiben, nachdäm der Eigensin des Härkommens dazu nikt, oder kopfschüttelt.

Zwek

Di Ortografi, eine Sache, di beina jedem so notwendig, wi das Sprechen ist, sol auf alle Weise schwer gemacht wärden.

Bei der neüen Ortografi geschit das Gegenteil; si ist aber besonders auch deswägen zu ferwerfen. Denn wir haben so fil Zeit zur Erlernung der Hauptsachen übrig, dag wir, um nur nicht müssig zu sein, ja recht lange mit diser Näbensache zubringen müssen. […]

Zu der Zeit, da di Mönche, und ires gleichen unsre Ortografi, wi si jezo gröstenteils noch ist, einfürten, waren si es allein, di schreiben konten. Sie kanten den Anteil, dän si dadurch an der Regirung hatten, fil zu gut, um nicht auf alle Weise zu ferhindern, daß di Fürsten und ire bewafneten Diner nicht auch schreiben lernten. Und so hatten si denn zu ihrem Zwekke, wi di langdaurende Erreichung desselben genung zeigt, gar keine schlechte Mittel gewält. ■

Der Dichter Klopstock vor einer Homer-Büste
Posthumes Porträt nach einem Gemälde von M. E. Vogel von 1792

Scharfzüngig und spielsüchtig war er, gelehrt und unangepasst: Gotthold Ephraim Lessing ist unter Deutschlands Geistesgrößen der Musterfall des Aufklärers.

In Sprache denken

Die Laokoon-Gruppe, wie Lessing sie kannte: mit den zwei um 1530 ergänzten gestreckten Armen. Erst 1905 wurde der echte Arm der Hauptfigur gefunden – er ist viel stärker angewinkelt. ***Darstellung des frühen 20. Jahrhunderts; Vatikanische Museen, Rom***

Gotthold Ephraim Lessing. ***Gipsbüste von Christian Friedrich Krull, um 1780***

Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.

Lessing: Eine Duplik, 1778

Von Cord-Friedrich Berghahn

Ohne Konflikte hätte er nicht leben können. Sie waren für ihn Motor des eigenen Lebens, aber auch des intellektuellen Fortschritts. Immer wieder suchte er förmlich Streit, vor allem mit offiziellen Stichwortgebern aus Philosophie und Theologie. Geradezu programmatisch mied er die Gesellschaft der Gelehrten, obgleich er unter den vielen gelehrten Dichtern seines Jahrhunderts der gelehrteste war.

Nie strebte er eine universitäre Laufbahn an; stattdessen suchte er die Nähe zur Bühne und zu Schauspielern. In einem Jahrhundert, das Theaterleuten ein christliches Begräbnis verweigerte, war das eine Provokation, zumal für den Sohn eines lutherischen Pfarrers. Überhaupt: Sein Dasein wirkt oft genug ziellos, von momentanen Eingebungen und Planänderungen, von Fluchten und Gelegenheiten regiert.

Je genauer man hinschaut, desto mehr erscheint es bezeichnend, dass er sich immer wieder mit Außenseitern anfreundete, ja mit ihnen zusammenlebte und sie auch im Gefängnis besuchte, etwa den verfolgten Juden Alexander Daveson, den er 1780 nach der Haftentlassung in sein Haus aufnahm, oder den Protoanarchisten Könemann, dem er 1775 ebenfalls ein Dach bot.

Wer also war dieser Gotthold Ephraim Lessing (1729 bis 1781), wer wollte er sein? Was trieb ihn dazu, sich quer zu stellen, unruhig und eigensinnig zu bleiben? Biografen haben es schwer mit ihm, denn eine solch erratische und unbehauste Existenz lässt sich nicht zur Heldengeschichte, zur klassisch „aufsteigenden Linie“ nach dem Muster von Goethes Wilhelm-Meister-Romanen stilisieren.

Der Brite Hugh Barr Nisbet spricht in seiner großen Lessing-Biografie (München 2008) vom „Skandalon“ eines Lebens, das sich jeder Kategorisierung entziehe. Vom – gescheiterten – Versuch, als freier Autor zu leben, über die hartnäckige Abneigung gegen höfisches Leben, Etikette und Zeremoniell bis zur unverbrüchlichen, von der christlichen Mehrheitsgesellschaft beargwöhnten Freundschaft mit dem jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn: Lessing bleibt kompromisslos.

Mehr noch: Manische Spielsucht bringt ihn wiederholt an den Rand des Ruins. In der Komödie „Minna von Barnhelm“ lässt er zwei Glücksspieler darüber nachdenken, wie der lahmenden Vorsehung auf die Sprünge zu helfen sei. Immerhin hat sich diese Vorsehung einen netten Scherz erlaubt: Der einzige zeitgenössische Kupferstich von Lessings Braunschweiger Sterbehaus zeigt das Gebäude just in dem Moment, als vor ihm die Ziehung einer Lotterie stattfindet, an der Lessing in seinen letzten Lebensjahren unzählige Male – und stets erfolglos – teilgenommen hat.

War es ein Glücksspiel, sein Leben? Das täte dieser zentralen Figur der deutschen Aufklärung doch Unrecht. Lessing ist mehr: Er ist originell, vielseitig und hakenschlagend wie sonst wohl nur noch Voltaire, mit dem ihn eine vertrackte, aus Anziehung wie Abstoßung, Nachahmung wie Verwerfung gemischte Beziehung verband. Wie Voltaire symbolisiert auch Lessing sein Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung.

Aufklärung war für ihn kein Lehrstoff, sondern Suche; er dachte sie radikal als Prozess. Darum hat er das prozessuale, rastlose Denken auch konsequent gelebt. Von den frühen Komödien bis zum späten „Nathan“, von den Literaturkritiken des Berliner Journalisten über die ästhetischen Schriften des Hamburger Dramaturgen bis zu den theologischen und politischen Streitschriften des Wolfenbütteler Bibliothekars spannt sich ein Bogen von Wortmeldungen, die jedes allzu sichere Wissen, jede allzu doktrinäre Lehre und jede allzu autoritäre Haltung hinterfragen und in Zweifel ziehen.

Leider hat diese Szene historisch so nie stattgefunden: Lessing hört mit beim Gespräch zwischen Moses Mendelssohn (l.) und Johann Caspar Lavater
Gemälde von Moritz Oppenheim, 1856

Das gilt vor allem für drei damals heftig diskutierte Ideenkreise: Ästhetik – vom Theater bis zu Malerei und Skulptur –, Kritik im weitesten Sinne und schließlich die Polemik selbst, jene Kunst des Streitens, die er so meisterlich beherrschte.

Aufklärerische Ästhetik

Von früh an hat sich Lessing damit beschäftigt, was Schönheit, Geschmack und ästhetische Wirkung überhaupt sind. Das taten zwar zu seiner Zeit manche. Aber es erstaunt bis heute, mit welchem Nachdruck er diese Fragen immer wieder stellte und wie konsequent er damit die Künste zum Teil eines großen moralischen Projekts werden ließ.

Im Mittelpunkt seiner dramatischen Theorie steht beispielsweise der Gedanke, dass der Mensch auch ein fühlendes Wesen ist, nicht nur ein rationales. Deshalb will Lessing seine Stücke als Teil einer allgemeinmenschlichen theatralischen Pädagogik verstanden wissen, als Erziehung zum Mitleiden und damit als Vorschule einer Menschheit, die sich als Ganzes begreift. Sinnliche Wahrnehmung ist nicht einfach irrational und somit verächtlich, sondern weist Wege zur Wahrheit.

„Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch", schreibt Lessing schon im November 1756 an den Berliner Mitstreiter Friedrich Nicolai. „Wer uns also mitleidig macht, macht uns besser und tugendhafter, und das Trauerspiel, das jenes thut, thut auch dieses, oder – es thut jenes, um dieses thun zu können." Theater soll mehr sein als vergnüglicher Zeitvertreib, es wird zum wichtigen Verhandlungsort sozialer und gesellschaftlicher Fragen. Noch Bertolt Brecht hat das sehr ähnlich gesehen.

Aber auch auf anderen Feldern wird Lessing zum Pionier der Ästhetik. In seinem Buch-Essay „Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie" von 1766 kommt er von der berühmten späthellenistischen Skulptur des trojanischen Priesters und seiner Söhne, die an Schlangenbissen umkommen, auf die Grundsatzfrage, wie sich Texte von Bildern oder Statuen in ihrer Wirkungsart unterscheiden. Noch heute gilt Lessings Studie als Beginn der Medientheorie und Schlüsselwerk für den Anbruch der künstlerischen Moderne.

Lessings ästhetische Überlegungen waren indessen nie Selbstzweck: Stets ging es ihm um die konkrete Wirkung des Kunstwerks. Im Zentrum stand die Bühne. Von seiner Jugend an machte Lessing – der dem Vater schon 1749 brieflich gestand, er wolle ein „deutscher Molière" werden – das Theater zum maßgeblichen Ort der Aufklärung. Zunächst schrieb er Komödien nach dem Schema der damals beliebten „Verlachkomödie" oder auch der „sächsischen Typenkomödie", doch seine späteren Stücke wurden immer origineller und experimenteller, sodass die Grenze zwischen Komik und Tragik ins Schwingen geriet.

Aber selbst Lessings frühe Theaterstücke überzeugen noch heute durch ihren Sprachwitz und das Gespür für brennende gesellschaftliche Fragen. „Der junge Gelehrte" (1748) kritisiert den Kult um lebensfernes Wissen – was man durchaus als autobiografische Positionsbestimmung werten darf. „Der Freigeist" (1749) handelt vom Konflikt zwischen Orthodoxie und Atheismus.

„Doch ich will versuchen, die Sache aus ihren ersten Gründen herzuleiten" – der berühmte Anfang des 16. Kapitels von Lessings „Laokoon" in der Handschrift des Autors

Schlussszene von Lessings bürgerlichem Trauerspiel „Emilia Galotti“ (1772)
Stahlstich des 19. Jahrhunderts

Am bemerkenswertesten ist sicher das 1749 verfasste Lustspiel „Die Juden“. Darin entlarvt der gerade 20-jährige Autor den ganz gewöhnlichen – und darum zuvor nie literarisch dargestellten – Antisemitismus der christlichen Mehrheitsgesellschaft, ausgerechnet in einer Komödie. Kein Wunder, dass das Stück einen veritablen Skandal auslöste: Einige Zeitgenossen mochten den Realismus der Handlung nicht anerkennen und erklärten die Figur des tugendhaften Juden für allzu fantastisch.

Als Lessing ihnen öffentlich widersprach, löste er damit die erste Debatte über den Alltagsantisemitismus und seine Denkvoraussetzungen aus. Von da an griff Lessing in jedem seiner Stücke mindestens ein brisantes Thema auf, das er in immer neue, literaturgeschichtlich traditionsreiche theatralische Formen kleidete und zugleich auch theoretisch begründete.

So fragt die Tragödie „Miss Sara Sampson“ (1755) nach der Möglichkeit bedingungsloser Liebe im bürgerlichen Zeitalter. In der 1772 uraufgeführten „Emilia Galotti“ steht weibliche Sinnlichkeit gegen männliche Diskurshoheit über die Liebe, zugleich treffen absolutistische und bürgerliche Gesellschaft aufeinander.

Beide Stücke sind auch in formaler Hinsicht provokant: Als „bürgerliche Trauerspiele“ erklären sie den durchschnittlichen Menschen, den Bürger, für tragödienfähig, gleichberechtigt neben den bisher die Bühne bevölkernden Adligen, Prinzen und Königen. Erstmals kann, ja soll sich das Publikum mit den Figuren auf der Bühne identifizieren, soll an ihrem Unglück das eigene Mitleiden üben.

Im Einakter „Philotas“ protestierte Lessing dann 1759 vor dem Hintergrund des Siebenjährigen Krieges mit seiner leidenden, vor Schmerz schreienden Hauptfigur gegen die damals wie heute gängigen Vorstellungen von Heldentum. Und auch sein Lustspiel „Minna von Barnhelm“ (1763) ist in einer ganz konkreten Jetztzeit angesiedelt: nach Ende des Siebenjährigen Krieges. Alle Figuren der Komödie sind beschädigt durch diesen Konflikt, den Winston Churchill einmal den wahren ersten Weltkrieg genannt hat.

„Nathan der Weise“ schließlich, Lessings letztes Stück, bündelt noch einmal die großen Themen seines Lebens und führt sie unter dem Leitmotiv der Toleranz zusammen. Die Handlung mit ihrem Ausgleich zwischen den drei Glaubensrichtungen ist zugleich gesellschaftliche Utopie, religionsphilosophische Positionsbestimmung und eine Hommage an den Freund Moses Mendelssohn, dessen weitblickendes Religionskonzept im „Nathan“ zum Geschehen wird.

Unermüdlich hat Lessing an weiteren Dramenplänen gearbeitet – vom „Samuel Henzi“ (1749), der anhand einer Berner Verschwörung von Revolution und Gewalt, Republik und Diktatur handeln sollte, bis zum „Faust“-Stoff. Diese und viele andere Werke blieben unvollendet, aber ihre Fragmente zeigen, wie umfassend Lessing die Aufgabe des Theaters verstand.

Aufklärung als Kritik

Möglich werden konnte die Aufklärung durch Bühnenwerke allerdings nur, wenn das Publikum zu eigenständiger Erkenntnis fähig war. Hierin sah Lessing seine zweite große Aufgabe. Vor Lessing hatte das Wort Kritik lediglich ein professio-

Moses Mendelssohn

Aufklärung und Judentum – dafür steht in Deutschland wie kein anderer Name Moses Mendelssohn. Der gelehrte Berliner Seidenhändler, als Sohn eines armen Synagogendieners 1729 in Dessau geboren, hatte seit seinem fünften Lebensjahr eine intensive rabbinische Ausbildung erfahren; mit 14 Jahren war der junge Mausche seinem Lehrer David Fränkel nach Berlin gefolgt, wo er neben dem traditionellen talmudischen Wissen in einem intellektuellen Kraftakt mehrere Sprachen autodidaktisch lernte und zugleich die Literatur und Philosophie der europäischen Aufklärung in sich aufsog.

1754 begegnete er beim Verleger Friedrich Nicolai dem gleichaltrigen Gotthold Ephraim Lessing, mit dem er eine lebenslange Freundschaft schloss. Nur ein Jahr später gab Lessing ohne Mendelssohns Wissen dessen „Briefe über die Empfindungen“ zum Druck. Sie wurden ein anhaltender Erfolg und begründeten Mendelssohns Position als führender Ästhetiker und zugleich als glänzender Stilist des Deutschen.

Im Laufe der 1750er und 1760er Jahre revolutionierten Lessing und Mendelssohn die deutsche Literatur und erprobten neue Formen der Kritik; ihre Schriften, speziell die epochemachenden „Briefe, die neueste Literatur betreffend“, waren stets dialogisch gedacht, bisweilen auch gemeinsam verfasst – so etwa die provokante philosophische Abhandlung „Pope, ein Metaphysiker!“

Fortan erarbeitete sich Mendelssohn in der deutschen Philosophie eine führende Stellung. Sein beherztes Eintreten für das Judentum weckte dabei europaweites Interesse. In der Gesellschaftslehre und Religionsphilosophie entwickelte er originelle – und in den heutigen Integrationsdebatten wieder hochaktuelle – Positionen. Als erster europäischer Philosoph formulierte er beispielsweise konkrete Ideen für eine offene, pluralistische und tolerante Gesellschaft, die auf universalen Werten gründet. Seine Entwürfe wurden schon früh von politischen Denkern wie Graf Mirabeau oder auch Thomas Jefferson wahrgenommen.

1769 forderte der Schweizer Prediger Johann Caspar Lavater öffentlich von Mendelssohn, er solle zum Christentum übertreten oder aber (was damals die gesellschaftliche Ächtung bedeutet hätte) die Wahrheit des Christentums widerlegen. Seither hat sich Mendelssohn bis zu seinem Tod intensiv mit der Frage beschäftigt, wie sein Bekenntnis zum Judentum, also zu einer partikularen Religion und Kultur, mit den Werten und dem universalen Selbstverständnis der Aufklärung zu versöhnen sein könnte.

In dieser Denkbewegung avancierte er zum Pionier der jüdischen Aufklärung (Haskala): Auf der einen Seite forderte er von der christlichen Mehrheitsgesellschaft Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit, auf der anderen entwarf er für die deutschen Juden ein ambitioniertes Emanzipationsprojekt, dessen Wirkung sich im späten 18. und im gesamten 19. Jahrhundert europaweit entfaltete, ja sogar nach Übersee ausstrahlte.

Kern dieses innerjüdischen Reformplans war die Bildung. Seit 1774 arbeitete Mendelssohn mit mehreren jüdischen Aufklärern (Maskilim) an einer neuen deutschen Übersetzung der mosaischen Bücher des Alten Testaments, die in hebräischen Lettern gedruckt wurde, um den Glaubensgenossen das Deutsche auch als Sprache der religiösen Verständigung nahezubringen. Mendelssohns umfangreicher hebräischer Kommentar dieser Übersetzung sollte dazu beitragen, dass jüdische Tradition und europäische Aufklärung miteinander vereinbar wurden.

Zudem engagierte sich Mendelssohn für die 1778 gegründete Berliner Jüdische Freischule, in der neben jüdischen auch mittellose christliche Kinder unterrichtet wurden. Völlig neu war, dass die Schüler hauptsächlich in weltlichen Fächern und modernen Sprachen unterrichtet wurden, die in der jüdischen Schulbildung bis dahin keine Rolle gespielt hatten.

1783 veröffentlichte Mendelssohn, nicht zuletzt aufgrund der immer wieder an ihn herangetragenen Konversionsforderungen, sein Buch „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“. In diesem Werk – das von Kant als „unwiderleglich“ gerühmt wurde – findet sich neben der juristischen Herleitung von Toleranz und Gewissensfreiheit auch die Vision eines idealen Judentums, die für die innerjüdischen Reformdebatten fortan wegweisend wurde.

Mendelssohn starb 1786, im selben Jahr wie sein Landesherr Friedrich II. von Preußen. Der Tod ereilte ihn während des sogenannten Spinozismusstreits mit dem Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi, bei dem es um Lessings geistige Erbschaft ging und um die Frage, ob Spinozas Philosophie notwendig als Atheismus gedeutet werden müsse. Mendelssohn nahm engagiert an dieser wichtigen Debatte teil – Aufklärer bis zuletzt.

Cord-Friedrich Berghahn

MOSES MENDELSSOHN

PHAEDON.

NATUS MDCCXXIX

Medaille zu Ehren Mendelssohns mit dem Geburtsjahr 1729 und dem Buchtitel „Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele“, 1767. Der aus dem vergänglichen Totenschädel aufsteigende Schmetterling symbolisiert die unsterbliche Seele.

nelles Urteil bedeutet; er machte es zum zentralen Begriff, zur Hauptstärke des modernen westlichen Denkens: sich hinterfragen, verhandeln und korrigieren zu lassen. Die Lessing-Akademie in Wolfenbüttel lobt als Hommage alle zwei Jahre den „Lessing-Preis für Kritik“ aus, der gesellschaftliches Engagement in vielen Formen würdigt.

„Kritik ist überall, zumal in Deutschland, nötig“, hatte Friedrich Nicolai erklärt. Das erprobte sein Freund Lessing, wo und wie es nur ging. Schon ganz früh, in den „Briefen, die neueste Litteratur betreffend“, geht es um einen Standard in Ausdruck und Denken, hinter den man nicht mehr zurückfallen darf. Neben solch ästhetische Kritik tritt bald der erweiterte Begriff: Mit seiner Kritik der Intoleranz spricht Lessing das fundamentale Thema der Aufklärung an und formuliert ein Hauptmerkmal für den Habitus des modernen Intellektuellen.

Vorgefundene Meinungen und fertiges Wissen hinterfragte Lessing in zahlreichen „Rettungen“ älterer Autoren und Texte. Leidenschaftlich nahm er Verketzerte und politisch Missliebige gegen die Verdammungen der Jahrhunderte in Schutz, las ihre Schriften neu und holte die zuvor meist Vergessenen nach bestandener Prüfung in die europäische Geistesgeschichte zurück.

HÖRPROBE:

„Ringparabel“ aus Nathan der Weise

spiegel.de/
sg022017lessing
oder in der App DER SPIEGEL

Beginn des Fünften Aufzugs der Komödie „Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück“, 1763, in Lessings Handschrift

Die Liste der von ihm intellektuell „Geretteten“ ist lang und illuster, sie reicht vom römischen Dichter Horaz über den humanistischen Geistesabenteurer Girolamo Cardano bis hin zum Religionsphilosophen Baruch de Spinoza. Engagiert gegen jede Form von angemaßter Autorität, wurde Lessings Kritik produktiv zur Schaffung neuen Wissens.

Dafür erfand und erprobte er immer neue Formen des Schreibens. Schon als junger Journalist in Berlin hatte er seit 1748 für die Leserinnen und Leser der „Vossischen Zeitung“ und der „Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit“ in ungeheurer Lektüre- und Schreibarbeit die gesamte wissenschaftliche und belletristische Literatur der Zeit erschlossen. Freilich hatte er damals auch erkennen müssen, dass ein Leben als freier Publizist und Dramatiker selbst im aufgeklärten und lesehungrigen Berlin Friedrichs II. nur unter größten Opfern möglich war und mit dem Verschleiß der künstlerischen Energie erkauft werden musste.

Zum Glück beflügelte die Begegnung mit dem gleichaltrigen, philosophisch versierten und ebenso von ungeheurem Bildungshunger erfüllten Moses Mendelssohn (siehe Kasten Seite 93) Lessings Engagement neu. Noch heute gelten die gemeinsam verfassten „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“ (1759 bis 1766) als epochemachende Leistung.

Eine wichtige Episode war der Aufenthalt in Hamburg. Als Dramaturg und zugleich Kritiker des kurzlebigen Nationaltheaters begleitete Lessing dort in den Jahren 1767 und 1768 die von ihm mitgeplanten Produktionen am Hause mit Artikeln, die er zunächst in Zeitungen publizierte und dann in Buchform herausgab.

Diese „Hamburgische Dramaturgie“, eine scheinbar unsystematische, ja anarchische Mischung aus Aufführungskritiken, grundsätzlichen literarischen Überlegungen und ästhetischer Spekulation, ist einer der faszinierendsten theoretischen Texte der deutschen Aufklärung: das theatralische Kompendium eines ganzen Zeitalters, aus dem die verblüffende Bühnenvielfalt zwischen barocker Oper und bürgerlichem Trauerspiel deutlich wird.

Lessings radikalstes kritisches Unternehmen und zugleich dasjenige, an dem die deutsche Öffentlichkeit am intensivsten teilnahm, war die Debatte um die „Wolfenbütteler Fragmente“. Les-

sing, seit 1770 als Bibliothekar des Herzogs von Braunschweig tätig, gab vor, er habe in der von ihm geleiteten Wolfenbütteler Bibliothek mehrere radikal offenbarungs- und religionskritische Texte gefunden. Ihre Veröffentlichung seit 1774 wurde zu einem Fanal der Spätaufklärung.

Tatsächlich handelte es sich um Teile einer Abhandlung des Hamburger Theologen und Orientalisten Hermann Samuel Reimarus, in der die Grundlagen der christlichen Orthodoxie mit fabelhafter Aggressivität zerpflückt wurden. Sie machten solchen Wirbel, dass Lessings Arbeitgeber, der Herzog, 1779 ein Publikationsverbot aussprach.

Der Rest ist Literaturgeschichte: Lessing wich auf das Theater („meine alte Kanzel") aus und schrieb den „Nathan". Darin sind genau die Fragen behandelt, von denen auch in den „Fragmenten" die Rede war: Inwiefern darf man eine historisch überlieferte Religion wahr nennen? Was bedeutet religiöse Vielfalt vor dem Hintergrund übergreifender Denkmodelle?

Aufklärung als Polemik

Nicht erst im Streit um die „Fragmente" bewies Lessing verbale Kampfkraft. Ästhetische, politische und theologische Auseinandersetzungen begleiteten sein gesamtes publizistisches Leben; sie bannten seine Depressionen und regten ihn überdies zu seinen wichtigsten Konzepten an.

Fast immer war auch Witz dabei: Sein „Vademecum für Samuel Gotthold Lange" – die intellektuelle Hinrichtung eines zweitklassigen Autors – ließ er 1754 eigens im Kleinstformat drucken, damit es wirklich so transportabel wurde, wie es der Titel versprach. Und als er 1778 im Streit um Reimarus' religionskritische Fragmente seinen ersten Beitrag gegen den Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze herausbrachte, schrieb er gleich „hoffentlich letzter" dazu. Vergeblich: Erst nach elf bitterbösen Heften war der „Anti-Goeze" beendet.

Kaum bekannt ist, dass Lessing zuvor mit demselben Goeze, einem hochgelehrten Theologen, artig korrespondiert hatte. Der öffentliche Streit um die Wahrheit reichte für ihn stets über Personen und Anlässe hinaus. Nicht einmal ein Fazit hielt er für nötig: Oft genug bieten Lessings Schriften keine Lösung an, formulieren keine Lehre und bilden keine Partei. Stattdessen stellte er mit wachsender Lust unterschiedliche, ja teilweise widersprüchliche Denkmodelle unversöhnt nebeneinander.

Die berühmte Ringparabel aus dem „Nathan" regte im 19. Jahrhundert Künstler zu freier Deutung an. Hier Moritz Oppenheims „Betrachtung der Ringe" von 1845. ***Hanau, Museum Schloss Philippsruh***

Die Literaturwissenschaftlerin Renate Stauf hat diese Haltung in einem eigenen Essay über „Lessings Wahrheit" gewürdigt. Gerade Lessings Verständnis von Wahrheit als prozessuales Denkprinzip habe es ihm ermöglicht, sich von der Definitionsmacht dogmatischer Glaubensinhalte freizumachen und in die Offenheit des „diskursiven Denkens und Sprechens" vorzustoßen, also die Leser gleichsam zum Gespräch einzuladen.

„Das ist die eine Seite", erläutert Stauf. Sobald dann die berechtigte Frage nach ethischen Maßstäben gestellt werde, antworte Lessing mit der Forderung nach einer moralischen Praxis. An die Stelle von Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) und begrifflich festgenagelter Wahrheit, so Stauf weiter, setze er kritisch geläuterte „Orthopraxie" (rechtes Handeln). Diese Hoffnung auf eine Ethik des Umgangs aus der Praxis verantwortlichen Denkens und Handelns ist heute nicht weniger aktuell als im 18. Jahrhundert. ■

Cord-Friedrich Berghahn, 47, lehrt Neuere deutsche Literaturwissenschaft in Braunschweig und ist Präsident der Lessing-Akademie.

Adolph Freiherr Knigge, der als Benimmlehrer in die Geschichte eingegangen ist, war in Wahrheit ein umtriebiger Weltverbesserer.

Waisenkind auf Glückssuche

Von Angela Gatterburg

Aufklärung, das könnte man doch einer Maschine überlassen! Zugegeben, auf so einen Gedanken muss man erst einmal kommen. Aber um Einfälle war der Mann, der ihn hatte, nie verlegen. Und so stellte Adolph Freiherr Knigge 1783 den Orden der Illuminaten, für den er warb, kurzerhand als unfehlbaren Mechanismus dar. Führungsstruktur, Ideale, das Konzept als Ganzes: Rascher und sicherer sei die liberale Ordnung, die schon die Freimaurer angestrebt hatten, nicht zu verwirklichen.

Solch pfiffige Rhetorik war typisch für den rastlos engagierten Publizisten. Unentwegt schreibend, reisend und neue Verbindungen suchend, verbrachte Knigge einen Gutteil seines Lebens damit, die Weltverbesserung, von der viele nur träumten, in die Tat umzusetzen.

Mit welcher Verve er loslegte, davon zeugt sogar noch sein Nachruhm, obgleich er den echten Knigge fast immer völlig verzerrt. Denn das 1788 erschienene Werk „Über den Umgang mit Menschen“, ein Bucherfolg, der seinen Namen zum Synonym für Benimmratgeber werden ließ, sollte keineswegs Regeln für äußerliche Etikette lehren. Vielmehr zeigte sich Knigge auch in dieser eindrucksvoll bedächtigen, ja weisen alltagspsychologischen Schrift als „Bürgerfreund, Aufklärer, Völkerlehrer“, wie sein Grabstein im Bremer Dom ihn feiert.

Kleingeistig oder gar dünkelhaft war der gebürtige Niedersachse schon seiner Herkunft nach nicht. 1752 kam er auf Gut Bredenbeck zur Welt, als Sohn eines hoch verschuldeten Landadligen. Knigges Vater konnte seinem zarten Sohn wenig abgewinnen, während seine Mutter ihn verwöhnte. Dadurch, meint Knigges jüngster Biograf Ingo Hermann, sei das Kind in eine doppelte Falle geraten: „Das Verhalten des Vaters untergräbt sein Selbstbewusstsein, und die Kompensationsbemühungen der Mutter verleiten ihn dazu, sein Selbstwertgefühl zu übertreiben.“ Ein Leben lang, so Hermann, sei Knigge zwischen Verzagtheit und Selbstüberschätzung hin- und hergependelt, habe sich immer wieder Vaterfiguren gesucht, um dann bald enttäuscht zu werden.

Früh war er Waisenkind: Seine Mutter starb, als er elf Jahre alt war, drei Jahre später sein Vater. Knigge blieb auf einem Schuldenberg sitzen, nach heutiger Rechnung rund fünf Millionen Euro. Die Gläubiger übernahmen das Elternhaus samt Gutsbetrieb, der junge Adolph erhielt eine Rente von 500 Reichstalern jährlich (heute etwa 20 000 Euro).

Sein Vormund schickte ihn zum Studium nach Göttingen, wo Knigge Jura und Kameralistik (Finanzwissenschaften) studierte. Er genoss die Zeit dort, begeisterte sich für die Schriften von Laurence Sterne, William Shakespeare und Jean-Jacques Rousseau, trat der Georg-August-Loge bei, die sich in ihrer Ideologie an den Freimaurerlogen orientierte, für Freundschaft, Bruderliebe und Hilfsbereitschaft warb und zu lebenslanger Charakterbildung verpflichtete. Da das Geld knapp blieb, unterbrach Knigge 1771 sein Studium, als ihm beim Landgrafen Friedrich II. von Hessen-Kassel eine Stellung als Hofjunker angeboten wurde.

Sein Gehalt war gering, das aufwendige Leben bei Hofe dagegen recht kostspielig. Knigge trat elegant und selbstbewusst auf, war charmant, unterhaltsam und witzig. Das missfiel einigen, die sich durch die unbekümmerte Art des jungen Günstlings provoziert fühlten. Knigge, der – als Verehrer Rousseaus – auf Natürlichkeit, Offenheit und Ehrlichkeit setzte, eckte an. Obendrein trieb er gern seinen Schabernack mit den Leuten, spielte ihnen Streiche, stellte sie gar bloß.

Sein Hang zu mitunter recht derben Späßen rächte sich eines Tages: Die Hofdame Henriette von Baumbach war eitel und trug Schuhe, die ihr zu klein waren. Bei Tisch zog sie gern einen ihrer Schuhe aus, eine Angewohnheit, die Knigge beobachtete. Bei einem Essen ließ er den ausgezogenen Schuh verschwinden und ihn der beschämten Dame später, nachdem sie zum Kaffeetisch gehumpelt war, auf einem silbernen Tablett servieren.

Die Landgräfin fand es wenig amüsant, als ihre Hofdame spöttischem Gelächter ausgesetzt wurde. So verbreitete sie, dass der Freiherr ernste Absichten bei Henriette von Baumbach habe, und gab kurzerhand die Verlobung der beiden bekannt.

Knigge war überrumpelt. Er konnte die Landgräfin schlecht der Lüge bezichtigen – und so heiratete er schon eine Woche später im Schloss zu Kassel. Henriette von Baumbach hatte sich möglicherweise eine bessere Partie erhofft, fügte sich aber in ihr Schicksal. Am 25. November 1774 brachte die Freifrau eine Tochter zur Welt; sie wurde Philippine genannt. Der junge Vater war entschlossen, sich ihrer Erziehung anzunehmen, und blieb ihr zeitlebens in inniger Zuneigung verbunden.

In den Hofleuten sah er „Windbeutel“ und „Schafsköpfe, die sorglos sich in Üppigkeit und Faulheit herumwälzen“.

Das Hofleben behagte Knigge allerdings kaum: „Man ist umringt von eitlen Schafsköpfen, die sorglos sich in Üppigkeit und Faulheit herumwälzen.“ Wie viele vor ihm schimpfte er über diese „erbärmlichsten Windbeutel“, umgeben von einem Haufen Schmarotzer: „Das Heer schlechter Leute, Günstlinge, Neider, Projektmacher, mit denen ich täglich umging, die ich verachtete, die ich Unerfahrener glaubte stürzen zu müssen“, sei ihm verhasst gewesen, notierte er später. Er beschloss, „den Kampfplatz“ zu verlassen.

Dazu kam noch eine weitere Enttäuschung. Knigge, der damals schon Kontakt zu den Rosenkreuzern hatte, in späteren Jahren jedoch immer abstritt,

Adolph Freiherr Knigge
Stahlstich von 1859 nach einem älteren Porträt

Mitglied gewesen zu sein, schloss sich in Kassel der Freimaurerloge „Zum gekrönten Löwen“ an. Die dort verkündeten Ideale – gegenseitige Hilfe, Toleranz, freie Entfaltung der Persönlichkeit und Menschenliebe – entsprachen seinen Überzeugungen. Innerhalb der Loge zog es ihn zum inneren Zirkel des Ordens, der „Strikten Observanz“, wo man nach einjährigem Noviziat zur Teilhabe an Geheimnissen berechtigt werden sollte.

Als er sich zu den höheren Graden der Loge anmeldete, wurde ihm indessen klargemacht, dass ein Aufstieg für ihn nicht vorgesehen war. Man verwies auf

die Regeln des Gehorsams, appellierte an seine Geduld, doch Knigge begriff schließlich, dass man ihn nicht aufsteigen lassen wollte, weil er nicht wohlhabend war. Die Demütigung wog doppelt schwer: Das Hofleben widersprach seinen hohen Idealen; seine freimaurerischen „Brüder“ wiederum akzeptierten und förderten ihn nicht, weil er zu wenig besaß.

So viel Ignoranz wollte Knigge nicht länger hinnehmen. Eine Weile lang begab er sich auf das Gut seiner Schwiegermutter im hessischen Nentershausen, wo seine Frau und seine Tochter bereits lebten. Doch auch dort hielt es ihn nicht lang; schließlich musste er dringend Geld verdienen. In Weimar erlangte er 1777 zumindest den Titel eines Kammerherrn. Doch wo sollte er Fuß fassen? Als entschlossener Reformer war er gegen den Absolutismus; er wollte seine Mitmenschen über ihre politische, soziale, geistige Unterdrückung aufklären und forderte gleiche Rechte für alle Stände.

Nach Stationen an verschiedenen Höfen entschied Knigge, es als Publizist und Schriftsteller zu versuchen. Emsig verfasste er seither Theaterstücke, politische Predigten, Rezensionen, Romane und vieles mehr; er war damit durchaus erfolgreich.

Ein großer Schritt war es für ihn, als er 1780 in Frankfurt für die Illuminaten gewonnen wurde – einen angeblich mächtigen, weltumspannenden Orden, von dem Knigge allerdings noch nichts gehört hatte. Er erhielt den Tarnnamen „Philo“ – das war Teil der revoluzzerischen Heimlichtuerei. Der Gründer des Ordens, Adam Weishaupt aus Ingolstadt, nannte sich intern „Spartacus“. Die Illuminaten seien „Streiter gegen Finsterniß“, schärfte Weishaupt seinen Schülern ein; der Kirchenrechtsprofessor setzte auf das Anwerben vor allem junger Leute.

Doch damit ging es nicht so recht voran – bis Knigge auf den Plan trat. Seine Hoffnungen deckten sich mit denen Weishaupts: Er suchte „eine Gesellschaft in deren Schooße der Aufschluß der wichtigsten, die Menschheit interessierenden Geheimnisse zu finden ist“, vor allem aber eine, wo auch „würklich gehandelt“ werde. Knigge alias „Philo“ warb, zu Weishaupts Erstaunen, in ganz Deutschland neue Kandidaten an, vom Fähnrich bis zum Oberhofrat. Es gelang ihm auch, Johann Joachim Christoph Bode (1730 bis 1793) zu gewinnen, der als Verleger, Publizist und Übersetzer einen Namen hatte und mit Dichtern der Zeit wie Lessing, Wieland, Herder und Goethe bekannt war.

Titelseite der Erstausgabe von Knigges Erfolgsbuch „Über den Umgang mit Menschen“, 1788

Als „Spartacus“ ihm nach einigen Monaten gestand, dass der Orden und seine Ziele bislang „nur in seinem Kopfe“ existierten, entwickelte Knigge eigene Pläne: Anstatt mühsam eine Organisation aufzubauen, sollten die Illuminaten bestehende Freimauerlogen unterwandern. Es dauerte

„Stillschweigen und Geheimnis“

Die Freimaurer

Die Ursprünge der Freimaurerei liegen wohl im Mittelalter. Die Bezeichnung „Freemasons“ taucht in England bereits im Hochmittelalter auf; sie entspringt der Berufsbezeichnung Steinmetz im Gegensatz zum einfachen Maurer. Bauhandwerker zogen damals von einem Platz zum anderen, um Kathedralen, Burgen und Schlösser zu errichten. Diese Arbeiter waren unabhängig, verstanden sich als Bruderschaft und trafen sich in Bauhütten („Lodges“, daher das Wort „Loge“), um ihr Fachwissen mündlich auszutauschen. Durch strikte Verschwiegenheit wollte man seine Kenntnisse vor der Konkurrenz schützen. Vom 17. Jahrhundert an begannen diese Männerbünde allmählich auch Berufsfremde aufzunehmen, etwa Adlige, Offiziere, Kaufleute und Wissenschaftler. Am 24. Juni 1717 schlossen sich in England vier Logen zur ersten Freimaurergroßloge zusammen, angeblich bei schummrigem Licht in einem Gasthaus namens „Zur Gans und zum Bratrost“. Auch in anderen europäischen Ländern entstanden zu dieser Zeit Bruderschaften. 1737 wurde in Hamburg die erste deutsche Loge gegründet, später umbenannt in „Absalom zu den drei Nesseln“. Kronprinz Friedrich von Preußen, der spätere König Friedrich der Große, wurde dort Mitglied und förderte die Ausbreitung der Freimaurerei.
1735 vereinigten sich die Logen Frankreichs zu einer Großloge. Die meisten der freimaurerischen Werte widersprachen der Bevormundung durch Obrigkeit und Kirche und orientierten sich an den Ideen der Aufklärung – das machte die Logen attraktiv für das Bürgertum. Es

Siegel der Großloge „Grand Orient de France“, gegründet 18. Jh.
Freimaurerei-Museum, Paris

nicht lang, da durchsetzten die Illuminaten in München, Frankfurt und Wetzlar die ersten Logen.

Knigge reiste Anfang Dezember 1781 nach Ingolstadt, um mit Weishaupt zu reden. Doch das Treffen verlief nicht gut: Der machtbewusste Illuminatenchef sah seine entschieden antiklerikalen Ideale bedroht durch Knigge, der ohne Bedenken auch Hof- und Kirchenräte aufnahm; selbst Aristokraten hatte er über den Orden informiert. Das anfängliche Einvernehmen schlug in Rivalität um. Bode intrigierte schließlich gegen Knigge und betrieb dessen Ausschluss, was im Juni 1784 auch gelang.

Obwohl sich viele Illuminatenmitglieder bereithielten, kam es nicht zu konkreten Direktiven; der Geheimbund stagnierte. 1784/85 wurden die Verschwörer denunziert und von Bayerns Obrigkeit verboten, polizeilich gejagt und als Anarchisten, Gottesleugner und Giftmischer verteufelt. Derart unter Druck geraten, löste sich der Orden auf und verschwand wie ein Spuk.

Nach dem Bruch mit Bode und Weishaupt ging Knigge auf Distanz zu den Geheimbünden. Sie erschienen ihm nun kaum weniger hierarchie- und machtbewusst als der Adel, jedenfalls ungeeignet, die Gesellschaft zu verändern. Allerdings war sein politisch-reformerisches Engagement damit keineswegs beendet.

Im Mai 1783 war Knigge nach Heidelberg gezogen, einige Jahre später ließ er sich in Hannover nieder. Er wandte sich nun völlig der Schriftstellerei zu und wurde bemerkenswert produktiv. Im März 1788 erschien die erste Auflage seines Werks „Über den Umgang mit Menschen“, die zweite folgte bereits im August. Knigge gab Empfehlungen für eine kluge Einstellung zu sich selbst sowie den Umgang „mit Leuten von verschiednen Gemütsarten, Temperamenten und Stimmungen des Geistes und Herzens“. Er setzte sich ein für menschlichen Anstand, für das Streben nach Vollkommenheit und geistiger Unabhängigkeit. „Sei aber nicht gar zu sehr ein Sklave der Meinungen andrer von Dir! Sei selbständig! Was kümmert Dich am Ende das Urteil der ganzen Welt, wenn Du tust, was Du sollst?“

Das war praktische Lebensphilosophie und angewandte Soziologie: Knigge wollte den richtigen Umgang mit eigensinnigen Charakteren lehren, mit Frauen, Kindern, Ärzten, sogar mit Schurken.

Immer betonte er, wie wichtig es sei, den eigenen Verstand zu benutzen, selbstständig zu denken, unverstellt und ehrlich aufzutreten, andere Menschen nicht herablassend zu behandeln, sich aber auch nicht auf Vorteile hoffend bei Höhergestellten einzuschmeicheln. Heute würde man Begriffe wie „authentisch“, „wahrhaftig“, „wertschätzend“ und „respektvoll“ verwenden. Schon damals wurde Knigges Ratgeber sehr populär, verhieß er doch auch, dass jeder, unabhängig von seinem Stand und seiner Herkunft, in der Lage sei, aus seinem Leben etwas zu machen und sein Glück selbst in die Hand zu nehmen. Die kluge Anleitung zur Selbsterziehung kam gut an und wurde immer wieder nachgedruckt; ein Bestseller wurde sie allerdings erst nach Knigges Tod.

1796 warfen den Freiherrn, der gern und programmatisch auf sein „von“ verzichtet hatte, Fieber und starke Schmerzen aufs Bett. Bald starb „der tiefe Kenner der Menschen und Bestien“, wie Heinrich Heine ihn später nannte, mit 43 Jahren. Der ehemals begeisterte Aufklärer endete gründlich desillusioniert: „Die meisten Dinge, für die ich gekämpft habe, waren es nicht wert. Denn in der Mehrzahl sind die Menschen oberflächliche Kreaturen. Das Wesentliche wird von ihnen immer umgangen.“

angela.gatterburg@spiegel.de

---

ging um Freiheit von Unterdrückung und Ausbeutung als Voraussetzung für freien Geist und Selbstverwirklichung, um die Gleichheit aller Menschen ohne Klassenunterschiede und auch vor dem Gesetz, um Brüderlichkeit durch gegenseitiges Verantwortungsbewusstsein und Toleranz.

Streng festgelegte Rituale voller Symbolik ermöglichten es den Novizen, nach einer Weile ordentliches Logenmitglied zu werden und die drei Grade Lehrling, Geselle, Meister zu durchlaufen. Sie entsprachen jeweils einer neuen Erkenntnisstufe. Der Neuling war ein „rauer Stein“, wie es hieß; in der Loge sollte er seine Persönlichkeit finden und vervollkommnen. Bei den Ritualen der Selbst- und Welterforschung („Schaue in dich – Schaue um dich“) spielten die Werkzeuge der alten Steinmetzen eine Rolle: Der Zirkel steht für Liebe und Brüderlichkeit, das Winkelmaß symbolisiert Gerechtigkeit und sittliches Handeln.

Zwar suchten viele in der Aufklärungszeit nach einem neuen Selbstverständnis und wollten sich von den Regeln der ständischen Gesellschaft befreien, doch die Logen unterschieden sich oft erheblich. Im Laufe des 18. Jahrhunderts kam es innerhalb des Freimaurertums zu Diskussionen über die politische und ideologische Ausrichtung. Es folgten zahlreiche Spaltungen in esoterisch-mystische bis radikal-politische Richtungen. Alchemistisch orientierte Gruppen existierten neben mystisch geprägten, es gab Rationalisten und gemäßigte Reformer.

Vermutlich war die Kombination aus Esoterik, Mystik und stilisierter Geheimniskrämerei, durchmischt mit Rationalität und aufklärerischen Elementen, der Hauptgrund für die steigenden Mitgliederzahlen nach 1750. Anziehend wirkte sicher auch die versprochene Gleichheit. In der freimaurerischen Praxis allerdings sah die Sache anders aus. So ergab sich allein schon durch Mitgliedsgebühren und gewisse Auswahlverfahren ein eher elitärer Geist.

Gotthold Ephraim Lessing, Johann Wolfgang von Goethe und auch Wolfgang

Eidbuch einer französischen Freimaurerloge
Freimaurerei-Museum, Paris

Der Baum der Erkenntniß Gutes und Böses.

DI

UNI: VERSALE

STU

UM

Amadeus Mozart gehörten wie viele andere große Geister dieser Zeit den Freimaurern an. Mozart setzte mit seiner Oper „Die Zauberflöte“ der maurerischen Symbolik ein Denkmal. Sicher haben die Logen viel dazu beigetragen, die Ideen der Aufklärung zu verbreiten – nur bot die Geheimniskrämerei den Gegnern auch Anlass zu Verschwörungstheorien. So sahen sich die Freimaurer in ganz Europa mit Verfolgung, Verbannung, ja Todesstrafe konfrontiert, wurden verboten oder zwangsaufgelöst. Bis ins 20. Jahrhundert sind dem menschenfreundlichen Männerbund immer wieder finstere Weltherrschaftsabsichten unterstellt worden.

Die Rosenkreuzer

Unter dem Titel „Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosenkreuzes / an alle Gelehrte und Häupter Europae geschrieben“ erschien im Jahr 1614 ein umfangreiches Manifest zur Reform von Wissenschaft, Religion, Kultur und Gesellschaft, das Gelehrte und Herrscher Europas zu christlich-mystischer Erneuerung aufrief. Hermetische und kabbalistische Schriften waren in dem Traktat ebenso verarbeitet wie Prinzipien der Alchemie. Die Texte wurden wohl von einigen Tübinger Freunden verfasst, maßgeblich von Johann Valentin Andreae (1586 bis 1654). Der schwäbische Theologe und Mathematiker gilt als Erfinder des Rosenkreuzermythos; sein Familienwappen, ein Kreuz mit vier roten Rosen zwischen den Kreuzbalken, wurde zum Muster für die Symbolik des Rosenkreuzertums.

Andreaes Schriften verbreiteten sich in Übersetzungen weithin und lösten erregte Diskussionen aus. Das Werk verhieß ein christliches Utopia; es besagte mehr oder weniger, dass gottesfürchtige Suchende die Welt verstehen und Erlösung in ihrem irdischen Leben erlangen könnten. Intellektuelle bis hin zu Gottfried Wilhelm Leibniz würdigten das rosenkreuzerische Gedankengut als einen Versuch, das spirituelle Vakuum der Zeit zu füllen. Im 18. Jahrhundert wurde die geheimnisvolle Mischung hehrer Ideale mit dunklen Riten zum Leitmotiv für Aufklärungskritiker, Antiilluminaten und etliche gegenrevolutionäre Bünde; bis heute berufen sich diverse, meist esoterisch orientierte spirituelle Gruppierungen auf die angeblich uralte Tradition der Rosenkreuzer.

Symboldarstellung aus einem Enthüllungswerk über „Geheime Figuren der Rosenkreuzer“ (1785 bis 1788)

Johann Valentin Andreae, Miterfinder des Rosenkreuzertums

In Bayern wuchs der Illuminatenorden, im übrigen Deutschland nicht – bis Freiherr Knigge mit seiner Begeisterungsfähigkeit Mitglied wurde.

Gottesauge als Pyramidenspitze: ein Illuminatensymbol, das noch heute auf Dollarscheinen zu finden ist.

Die Illuminaten

Als junger Professor in Ingolstadt gründete Adam Weishaupt im Mai 1776 einen geheimen Bund, der schließlich den Namen „Orden der Illuminaten“ erhielt. Er sollte als Weisheitsschule die Ideen der Aufklärung verbreiten, die Avantgarde der neuen Zeit heranbilden und nur einer Elite offenstehen. Symbol der Illuminaten wurde die Eule, sie stand für Intelligenz und Weitsicht.

Weishaupt dachte konspirativ; der Bund war für ihn eine Untergrundorganisation: „Stillschweigen und Geheimnis sind die Seele unseres Ordens.“ Jedes Mitglied hatte bei Aufnahme einen Decknamen anzunehmen; Weishaupt selbst wählte für sich programmatisch den Namen des altrömischen Rebellen Spartacus. Deutsche Städte erhielten antike Namen, so hieß beispielsweise Ingolstadt nach dem Mysterienort „Eleusis“, Frankfurt am Main „Edessa“ und München „Athen“.

Der Orden war straff autoritär organisiert: Jeder Neuling musste sein Privatleben und das seiner Angehörigen offenlegen, er hatte zu gehorchen und neue Mitglieder zu rekrutieren. Wer innerhalb der von Weishaupt geschaffenen zwölf Grade aufsteigen wollte, musste sich als zuverlässig und arbeitsam erweisen – dazu gehörte es auch, andere zu bespitzeln.

In Bayern wuchs der Illuminatenorden, im übrigen Deutschland nicht – bis Freiherr Knigge mit seiner Begeisterungsfähigkeit Mitglied wurde. Er warb in Scharen Freimaurer und Rosenkreuzer an. Binnen kurzer Zeit fanden sich 500 hochkarätige Mitglieder ein; Knigges Tatendrang machte die Illuminaten groß. Lessing, Pestalozzi, sogar Goethe und sein Arbeitgeber Herzog Carl August von Sachsen-Weimar traten dem Orden bei – wenn auch eher der Neugier wegen als aus tiefer Überzeugung.

Die Illuminaten unterwanderten teilweise Logen, aber etliche Freimaurer tendierten ohnehin zum Illuminatentum, auch Adlige, was Weishaupt missfiel. Er sah Knigge bald als Rivalen, da er selbst nicht fähig war, dem Orden klare Ziele und eine sinnvolle Struktur zu geben.

In den Jahren 1784/85 wurden die Illuminaten enttarnt. Rasch gerieten sie unter politischen Druck; sie wurden verfolgt, verboten und lösten sich schließlich auf. Weishaupt lebte noch bis 1830 als geheimnisumwitterter Verschwörerrebell, über den die Zeit hinweggegangen war.

Angela Gatterburg

Der englische Publizist *Thomas Paine* kämpfte unermüdlich für Demokratie und Menschenrechte. So wurde er berühmt, aber auch geschmäht und verfolgt.

Der Guillotine entkommen

Von Michael Sontheimer

Was für ein riskantes Leben. Im September 1792 war Thomas Paine 55 Jahre alt und hielt sich in London auf. Als er ein Dinner bei seinem Verleger besuchte, raunte ihm der befreundete Maler und Dichter William Blake zu: „Du darfst nicht nach Hause gehen. Oder du bist ein toter Mann."

Zwei Freunde begleiteten Paine, als er ein paar Besitztümer einpackte und nach Dover fuhr. In der Hafenstadt beschlagnahmte ein Zollbeamter noch wichtige Papiere, während sich am Quai ein kleiner Mob sammelte, der den Aufklärer teeren und federn wollte. Paine verkroch sich unter Deck und konnte aus seiner Heimat fliehen.

Aber dann, welch ein Kontrast nach der Ankunft in Calais, im revolutionären Frankreich: Soldaten waren aufmarschiert und schossen Salut, eine junge Frau heftete Paine eine Kokarde, das Revolutionsabzeichen, an den Hut. Den französischen Demokraten galt der Engländer, der auch in den USA als Freiheitsheld verehrt wurde, als Vater der Idee von den Menschenrechten; auf jeden Fall hatte er das bahnbrechende Buch „Die Rechte des Menschen" verfasst.

In Großbritannien verbot derweil ein Gericht die Schrift, von der bereits 200 000 Exemplare verkauft worden waren. Der Richter erklärte den Aufklärer in Abwesenheit zum Outlaw. Sollte er zurückkehren und gefasst werden, würde er gehängt.

Doch sicher war Paine auch im Exil nicht. Des Französischen war er kaum mächtig, und so blieben die Konflikte und Intrigen der Revolutionäre ihm unverständlich. Er wandte sich öffentlich gegen die Hinrichtung des Königs und stand dem anfangs gemäßigten Danton nahe. Nachdem die radikalen Jakobiner die Macht übernommen hatten, ordnete das Komitee für allgemeine Sicherheit und Überwachung Ende Dezember 1793 an, Paine als Verräter zu verhaften. Vor Tagesanbruch holten ihn sieben Schergen ab.

Was für ein unsicheres Leben: Der Aufklärer saß nun in einer Zelle des Palais du Luxembourg. Nacht für Nacht wurden angebliche Konterrevolutionäre abgeholt, von Schnellgerichten verurteilt und zur Guillotine gekarrt. Paine erkrankte an Typhus, war dem Tode nahe. Doch als auch er unter das Fallbeil wandern sollte, hatte jemand das Kreidezeichen an der Tür seiner Zelle auf der falschen Seite angebracht.

Der Terror kulminierte, bis ihm seine Initiatoren selbst zum Opfer fielen; Robespierre und 21 seiner Leute wurden am 28. Juli 1794 enthauptet. Aus nicht nachvollziehbaren Gründen dauerte es noch vier Monate, bis der amerikanische Botschafter in Paris die Entlassung Paines erreicht hatte.

Was für ein mutiges Leben, auch wenn die ersten 37 Jahre ziemlich unspektakulär verliefen: geboren am 29. Januar 1737 in Thetford, in der Grafschaft Norfolk, als Sohn eines Korsettmachers. Paines Vater bekannte sich zu den Quäkern, die Klassenunterschiede ablehnten. Frühe Demokraten.

Später erinnerte sich Paine: „Von der Zeit an, da ich fähig war, einen Begriff zu fassen und mit Überlegung danach zu handeln, zweifelte ich entweder an der Wahrheit der christlichen Lehre oder hielt dieselbe für eine seltsame Angelegenheit."

Die Kirche stützte ein Regime, das hungrige Kinder, die Lebensmittel gestohlen hatten, hängen ließ. Paine zog früh den Schluss, dass herrschende Gewalt

Paines Traktat in einer Ausgabe von 1776

Englische Karikatur von 1792 zur Unabhängigkeit der USA: Links verkündet Paine die „Menschenrechte", rechts ruft sein Verteidiger „Aufruhr", oben die Revolutions-Parole „Ça ira" („wir schaffen das")

nur durch Gegengewalt zu überwinden war.

Paine zog durch Südengland, arbeitete dann zunächst als Korsettmacher, schließlich als Steuerbeamter. Doch als er mit einem Pamphlet auf die schwierige Lage der Steuerbeamten aufmerksam machte, wurde er entlassen. Hinzu kam, dass seine erste Frau bald gestorben und auch eine zweite Ehe gescheitert war.

Auf Rat von Benjamin Franklin, dem Gesandten Pennsylvanias in London, reiste Paine in die Neue Welt. Am 30. November 1774 betrat er in Philadelphia amerikanischen Boden. Elf Monate zuvor hatten die Siedler der englischen Kolonien sich bei der „Boston Tea Party" gegen die verschärfte Auspressung durch das verschuldete Mutterland gewehrt.

Wenige Wochen nach seiner Ankunft wurde Paine geschäftsführender Redakteur des „Pennsylvania Magazine" – und prompt stieg die Auflage in nur drei Monaten von 600 auf 1500 Exemplare. Er hatte seine Berufung gefunden: die politische Publizistik. Schreiben, um Einfluss zu nehmen, um die Welt zu verbessern. Im März 1775 kritisierte er in einem Essay scharf die Sklaverei und forderte ihre Abschaffung. Einen Monat später gründete sich die „Society for the Relief of Free Negros, unlawfully held in Bondage".

Paine führte das Leben eines Bohemiens, eines trink- und diskutierfreudigen Spätaufstehers. Am 10. Januar 1776 erschien „Common Sense", die wichtigste Schrift der amerikanischen Revolution. Nach drei Monaten waren bereits 120 000 Exemplare verkauft; die Gesamtauflage stieg auf mehr als eine halbe Million. Paine schrieb klar und einfach, er wollte, „dass mich auch alle die, die kaum lesen können, verstehen werden".

Sein Traktat über „Common Sense" ist ein Handbuch der Demokratie. Mit Berufung auf das göttlich gegebene Naturrecht begründete Paine, dass alle Menschen frei und gleich geboren seien. Er stützte sich auf den Niederländer Hugo Grotius, einen Vordenker des Völkerrechts, auf die politische Philosophie von Thomas Hobbes, die politischen Schriften von Charles de Montesquieu und Jean-Jacques Rousseau, vor allem aber auf die Philosophie des John Locke.

Locke (1632 bis 1704) war von der Gleichheit der Menschen ausgegangen.

Eine Regierung sei nur dann legitimiert, wenn sie von den Regierten anerkannt werde. Und sobald sich ein Herrscher zum Tyrannen aufschwinge, hätten die Untertanen das Recht auf Widerstand gegen das Regime. Hinzu kam der Gedanke der „Volkssouveränität“, den der französische Aufklärer Montesquieu in seinem Werk „Vom Geist der Gesetze“ entwickelt hatte. Darin wurde die Teilung der Macht zwischen Exekutive, Legislative und Judikative verlangt. Schließlich kam noch der Satz von Rousseau hinzu, dass Freiheit nicht ohne Gleichheit bestehen könne. Es sind diese frühen europäischen Aufklärer, auf die sich der zentrale Satz des heutigen deutschen Grundgesetzes stützt: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.“

In „Common Sense“ stellt Paine eingangs fest: „Society in every state is a blessing, but government even in it’s best state is but a necessary evil“ (Die Gesellschaft ist in jedem Staat ein Segen, aber die Regierung, sogar in ihrem besten Zustand, ist nur ein notwendiges Übel). Für ihn war der Weg von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen zur Monarchie britischer Ausprägung ein Niedergang, den er leidenschaftlich verurteilte: „Für die Gesellschaft und im Blick Gottes ist ein ehrenwerter Mann mehr wert als alle gekrönten Lümmel, die jemals lebten.“

Als Thomas Jefferson den Entwurf jener Unabhängigkeitserklärung schrieb, die 1776 von allen 13 britischen Kolonien in Amerika beschlossen werden sollte, war sein Denken stark von Paine und seinem „Common Sense“ beeinflusst. Eine noch wichtigere Rolle sollte Paine spielen, nachdem die amerikanischen Freiwilligen durch die militärisch erfahreneren Briten eine Reihe von Niederlagen erlitten hatten.

Im Dezember 1776 veröffentlichte Paine einen Aufruf mit dem Titel „The American Crisis“, der allein ihm einen ewigen Platz in der US-Geschichte sichern würde. „These are the times that try men’s souls“, so erhaben-schwungvoll begann er: „Dies sind die Zeiten, die die Seelen der Menschen prüfen.“ Eindringlich appellierte er an die Rebellen, weiter für Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zu kämpfen. General George Washington ließ die Schrift seinen entmutigten Soldaten vorlesen. Sie verfehlte ihre Wirkung nicht.

Paine schrieb noch zwölf weitere Briefe zur Lage der Nation, die er meist mit „Common Sense“ unterzeichnete. Nach dem Sieg über die Briten wurde er Sekretär des Auswärtigen Ausschusses des Kongresses, aber als er im Zuge einer Affäre zurücktreten musste, war er mittellos – auf Honorare für seine Bestseller hatte er größtenteils verzichtet.

Seinen Mut verlor er dennoch nicht. Er besann sich auf seine andere große Leidenschaft, die Naturwissenschaften. Schon als junger Mann hatte Paine sich profunde Kenntnisse in Astronomie und Physik angeeignet. Jetzt arbeitete er an Konstruktionsplänen für gigantische Eisenbrücken. Er ging wieder nach Europa. Tatsächlich wurde 1796 nach langen Vorbereitungen im englischen Sunderland eine Brücke über den Fluss Wear errichtet, die von Paines Plänen inspiriert war. Mit 78 Meter Spannweite war sie damals die längste Eisenbrücke der Welt.

Die 1789 einsetzenden revolutionären Ereignisse in Frankreich zogen Paine wieder in die Politik. „An zwei Revolutionen teilzuhaben, das ist ein Lebenszweck“, schrieb er an den US-amerikanischen Präsidenten Washington. Im Aufbegehren der Franzosen gegen die Monarchie sah er die Verwirklichung seiner demokratischen Ideen.

Die Elite Englands indessen betrachtete das französische Streben nach Freiheit und Gleichheit als Bedrohung für ihre Privilegien und die britische Klassengesellschaft. Diese Ängste formulierte schon Ende 1790 der Konservative Edmund Burke in seinen „Reflections on the Revolution in France“.

Im folgenden März erschien Thomas Paines Antwort. „Die Rechte des Menschen“ war eine polemische Entgegnung

Vizepräsident Thomas Jefferson versucht die US-Verfassung auf dem Altar des „gallischen Despotismus“ zu opfern. ***Karikatur um 1797***

Thomas Paine mit den Titeln seiner beiden Hauptschriften „Common Sense“ und „Rights of Man“. ***Lithografie, 19. Jh.***

auf Burkes Verteidigung der feudalen Ordnung. Gleichzeitig schilderte Paines Schrift packend den epochalen Umsturz in Paris. Im Vorwort hieß es unmissverständlich: „Die Sache des französischen Volkes ist die von ganz Europa oder vielmehr die der ganzen Welt.“

Am 8. Juni 1792 wurde Paine in London angeklagt, aber der Prozess auf Dezember verschoben. Ein Buchhändler aus Leicester hingegen wurde zu anderthalb Jahren Gefängnis verurteilt, weil er Paines Buch verkauft hatte. Monarchisten verbrannten öffentlich Bilder Paines und seine Bücher. Dazu sangen sie Schmählieder wie: „Old Satan had a darling boy, Full equal he to Cain. Born peace and order to destroy, His name was Thomas Paine.“

Während die Regierung in London so gegen ihn agitieren ließ, bekam Paine einen Brief des Präsidenten der Nationalversammlung. „Frankreich ruft Sie!“, hieß es darin. Als er vom Haftbefehl erfuhr, zauderte er nicht lange und stürzte sich in ein neues Leben.

Selbst als dann die Köpfe seiner Freunde schon von der Guillotine rollten und er sich auch auf französischem Boden nicht mehr sicher fühlen konnte, schlug er noch einmal publizistisch zu. In „The Age of Reason“ (Das Zeitalter der Vernunft) rechnete er mit den Kirchen und ihren Religionen ab. Als Deist glaubte er zwar an einen einzigen Gott, lehnte aber religiöse Institutionen ab. In Amerika machte er sich damit Feinde für den Rest seines Lebens.

Was für ein hartes Leben: Von den Strapazen seiner Haft in Paris erholte er sich nie mehr vollständig. Er wurde zwar wieder in die französische Nationalversammlung berufen, gab sich aber dem Alkohol hin und giftete unmäßig gegen George Washington. Dem ersten Präsidenten der USA warf er öffentlich vor, seine Freilassung aus dem Pariser Kerker torpediert zu haben.

Als Paine im Mai 1797 von Le Havre aus Richtung Amerika fahren wollte, kreuzten britische Kriegsschiffe auf, um ihn abzufangen. Die Regierung in London hatte ihre Gründe, ihm nachzustellen: Paine stand mit Napoleon in Verbindung, er wollte in Großbritannien eine demokratische Republik errichten. Bonaparte allerdings führte dann lieber in Ägypten Krieg, als die britischen Inseln zu erobern.

Thomas Jefferson lud, nur zwei Wochen nach seinem Amtsantritt als Präsident, den Freigeist im März 1801 ein, in das Land zurückzukehren, dessen Staatsbürgerschaft er besaß. Dort lebte Paine auf seiner Farm in New Rochelle, veröffentlichte unerschütterlich antireligiöse Artikel und sah sich heftigen Angriffen ausgesetzt. Mittlerweile war er von Alter und Krankheit geschwächt.

Was für ein zerklüftetes Leben: Noch auf dem Sterbebett bedrängten religiöse Eiferer den Aufklärer, seinem Unglauben abzuschwören. Er jagte sie davon. Sein Hausarzt fragte: „Wünschen Sie zu glauben, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist?“, Paine erwiderte: „Ich habe nicht den Wunsch, an so etwas zu glauben.“

Einen Tag später, am 8. Juni 1809, starb der große Aufklärer in Greenwich Village in New York. Die Quäker weigerten sich, seinen Leichnam auf ihrem Friedhof zu bestatten. Zur Beerdigung auf seiner Farm kamen nur sechs Freunde. Ein trister Tod.

Während in Großbritannien weiterhin Hetzschriften erschienen, die den Autor des „Common Sense“ als verrückten, versoffenen Radikalinski schmähten, erklärte Andrew Jackson, der siebte US-Präsident, dass Paines Buch „Die Rechte des Menschen“ dauerhafter sei „als alle Haufen von Marmor und Granit, die Menschen errichten können“.

Allgemeines Wahlrecht und Gleichheit vor dem Gesetz gelten heute als selbstverständliche Grundlagen der Demokratie. Thomas Paine hatte recht, als er sie forderte, nur war er seiner Zeit weit voraus. Zu weit, um nicht unglücklich zu werden. Dennoch: Was für ein beeindruckendes Leben.

michael.sontheimer@spiegel.de

Der Göttinger Experimentalphysiker Georg Christoph Lichtenberg gilt als einer der größten Geister der *Spätaufklärung*. Berühmt ist er vor allem für seine zwischen Spott, Ironie und Tiefsinn oszillierenden Aphorismen.

„Die Erde ist vielleicht ein Weibchen“

Von Hans-Ulrich Stoldt

Große Eile schien geboten, als Georg Christoph Lichtenberg am 1. Juli anno 1742 zur Welt kam: Der jüngste und 17. Spross eines Pfarrerehepaars im kurhessischen Ober-Ramstadt machte einen denkbar kümmerlichen Eindruck und wurde „wegen großer Schwächlichkeit“ sofort getauft.

Doch der kleine Georg Christoph kämpfte sich ins Leben. Als Lichtenberg 56 Jahre später starb, genoss er den Ruf eines brillanten Experimentalphysikers und eines der gelehrtesten Köpfe des 18. Jahrhunderts. Dass er auch einer der witzigsten war, kam erst allmählich zutage. Denn Lichtenbergs wichtigstes Werk, seine zahllosen Notizen und Einfälle sowie seine Briefe, sind erst viel später vollständig entziffert und herausgegeben worden.

Niedergeschrieben in Kladden, die er „Sudelbücher“ nannte, in Tage- und Notizbüchern, sind etliche seiner Weisheiten, Beobachtungen und Geistesblitze zeitlos treffend geblieben: „Es ist fast unmöglich, die Fackel der Wahrheit durch ein Gedränge zu tragen, ohne jemandem den Bart zu sengen“, lautete eine Erkenntnis, eine andere: „Nichts setzt dem Fortgang der Wissenschaft mehr Hindernis entgegen, als wenn man zu wissen glaubt, was man noch nicht weiß.“

Ungebremst und respektlos dachte der Göttinger Professor sich durch seine Zeit: „Man spricht viel von Aufklärung, und wünscht mehr Licht. Mein Gott was hilft aber alles Licht, wenn die Leute entweder keine Augen haben, oder die, die sie haben, vorsätzlich verschließen?“

Viele spätere Denker haben ihn bewundert – Søren Kierkegaard beispielsweise, Friedrich Nietzsche oder Kurt Tucholsky. Auch Karl Kraus, der schrieb: „Lichtenberg gräbt tiefer als irgendeiner, aber er kommt nicht wieder hinauf. Er redet unter der Erde. Nur wer selbst tief gräbt, hört ihn.“ Und Albert Einstein befand, er „kenne keinen, der mit solcher Deutlichkeit das Gras wachsen hört“.

Schon als Schüler hatte Lichtenberg gezeigt, dass sein Erkenntnisdurst kaum zu stillen war. Sein Fleiß und Scharfsinn erstaunten Mal um Mal seine Lehrer. Und dies alles im scheinbaren Gegensatz zu seiner körperlichen Statur, denn Lichtenberg litt seit seiner Jugend an einer schweren Rückgratverkrümmung und einem kolossalen Buckel.

Georg Christoph Lichtenberg
Stahlstich nach einem zeitgenössischen Porträt

Gerade mal 1,43 Meter groß, blieb er stets gequält von den Begleiterscheinungen dieser Verwachsung: Kurzatmigkeit, Durchblutungsstörungen, Herzinsuffizienz und chronische Bronchitis. Hinzu kam der Spott mancher Zeitgenossen, die ihn „Kröte“ riefen, zum „Geschlecht der Seespinnen gehörig“, mit „nichts als Knochen und Überrock“ versehen.

Natürlich traf ihn die Häme, und natürlich haderte er bisweilen mit den Unzulänglichkeiten seines Körpers. Er konterte indes auf seine Weise: „Bei mir liegt das Herz dem Kopf wenigstens um einen Schuh näher als bei den übrigen Menschen.“

Von 1763 an studierte Lichtenberg in Göttingen allerlei Disziplinen, vor allem Mathematik und Physik, aber auch Geografie, Ästhetik, die Staatengeschichte Europas, Astronomie und Philosophie. Ein überaus gebildeter Herr wuchs da heran, der später aus souveräner Distanz andere seinesgleichen betrachtete, die jede normale Tätigkeit verlernt hatten: „Der Mann hatte so viel Verstand, dass er fast zu nichts mehr in der Welt zu gebrauchen war.“

Sich selbst kann er damit kaum gemeint haben, denn was seine Schaffenskraft anging, war Lichtenberg überaus rührig. 1770 wurde er in Göttingen zum

Die charakteristischen Muster elektrischer Entladungen heißen nach ihrem Entdecker Lichtenberg-Figuren.

Professor ernannt. Wenig später ereilte ihn ein Auftrag seines Landesherrn: Der Kurfürst von Hannover – in Personalunion der englische König Georg III. – schickte ihn in das „Land der Schinken und Pumpernickel" (Lichtenberg), um die genaue geografische Lage Osnabrücks zu vermessen. Dann auch noch jene von Hannover, Göttingen und Stade.

Weit über die Landesgrenzen bekannt wurde Lichtenberg indes durch seine praxisorientierten Vorlesungen zur Experimentalphysik, die er seit 1779 in Göttingen hielt. Mit rund 600 Versuchsanordnungen mühte er sich, den Zuhörern Naturgesetze anschaulich zu demonstrieren.

Mal ließ er mit Wasserstoff gefüllte Schweinsblasen an die Decke des Vorlesungssaals schweben, dann wieder erzeugte er mit eigens dafür konstruierten Geräten riesige Blitze, für die er gleich auch das Gegengift erforschte: Blitzableiter, die er „Furchtableiter" nannte und für deren umfassende Nutzung er eifrig warb – auch mit einem Seitenhieb auf den Gottesglauben: „Dass in den Kirchen gepredigt wird, macht deshalb Blitzableiter auf ihnen nicht unnötig."

Viel arbeitete er auch mit seinem Elektrophor, einer für ihn in England gefertigten Maschine, um hohe Spannungen zu erzeugen. Zufällig entdeckte er dabei, dass sich positiv und negativ geladene Partikel unter bestimmten Bedingungen sternförmig anordnen – als „Lichtenberg-Figur" ging dieser Effekt in die Physikhandbücher ein.

Gern experimentierte er auch mit Knallgas oder setzte mithilfe elektrischer Funken ein Spiritus-Baumwollgemisch in Brand. Denn ihm war bewusst: „Ein physikalischer Versuch, der knallt, ist allemal mehr wert als ein stiller."

Besonders spektakuläre (und bisweilen auch gefährliche) Experimente demonstrierte er im Freien. Dann zogen der Professor und seine Hörerschaft hinter den Göttinger Stadtwall, um mit Wasser gefüllte Tonnen zu sprengen, kleine Heißluftballons steigen zu lassen oder mittels eines an Draht befestigten Drachens elektrische Spannungen in der Luft zu messen.

Seine Studenten waren äußerst angetan von derlei lehrreichem Spektakel, wie Lichtenberg stolz notierte: „Einige Pursche kamen zu mir und danckten mir im Nahmen vieler übrigen für die Mühe, die ich mir in diesem Colleg näh-

me sie zu unterrichten, sie sind hier gar nicht gewohnt, daß Publica so gelesen werden."

Die Vorlesungen waren meistens überlaufen; oft ließ er sie daher sonntags von Assistenten ein weiteres Mal abhalten. Bald mischten sich auch heimische Professoren unter seine Zuhörer. Gelehrte aus halb Europa pilgerten nach Göttingen.

Dem „Geheimen Rath v. Göthe" etwa las Lichtenberg im September 1783 ein Privatissimum zur Experimentalphysik. Im Sommersemester 1789 trug er dem jungen Alexander von Humboldt seine Gedanken über „Licht, Feuer und Elektrizität" vor. Humboldt bedankte sich später: „Ich achte nicht bloß auf die Summe positiver Erkenntnisse, die ich Ihrem Vortrag entlehnte – mehr aber auf die allgemeine Richtung, die mein Ideengang unter Ihrer Leitung nahm. Wahrheit an sich ist kostbar, kostbarer aber noch die Fertigkeit, sie zu finden."

Auch sein Stadtgenosse Carl Friedrich Gauß, die Brüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel sowie Gotthold Ephraim Lessing besuchten ihn in dem Fachwerkhaus in der Gotmarstraße 1, wo Lichtenberg lebte und in einem großen Saal seine Vorlesungen hielt (es steht noch heute).

1778 kam der italienische Physiker und Batterieerfinder Alessandro Graf von Volta zu Besuch. Zunächst tauschten die Gelehrten Erfahrungen aus, dann schritt Lichtenberg zur Praxis: „Ich fragte ihn, ob er das leichteste Verfahren kenne, ein Glas ohne Luftpumpe luftleer zu machen. Als er sagte: Nein, so nahm ich ein Weinglas, das voll Luft war wie alle leeren Weingläser, und goss es voll ein. Er gestund nun ein, das es luftleer sei, und dann zeigte ich ihm das beste Verfahren, die Luft ohne Gewalt wieder zuzulassen, und trank es aus. Der Versuch misslingt selten, wenn er gut angestellt wird. Er freute ihn nicht wenig, und er wurde von uns allen mehrmals angestellt."

Ein Experiment ganz in Lichtenbergs Sinn, denn dem Alkohol sprach er reichlich zu. Nahezu notwendigerweise, wie er befand: „Man muss zuweilen trinken, um den Ideen, die in einem Gehirn liegen, und den Falten mehr Geschmeidigkeit zu geben."

Lichtenbergs Hirn jedenfalls war äußerst beweglich. Rastlos und universell interessiert, machte er sich unentwegt Notizen, sammelte Einfälle, spielte mit Wörtern und formulierte Erkenntnisse: „Es scheint kein wissenschaftliches Thema des 18. Jahrhunderts zu geben, zu dem sich Lichtenberg in seinen Essays, den Fragmenten der ‚Sudelbücher' oder in seiner Korrespondenz mit Freunden und Kollegen nicht irgendwann geäußert hat", schreibt der US-Germanist und Lichtenberg-Kenner Carl Niekerk.

Kaum eine vermeintliche Gewissheit, die dabei nicht hinterfragt wurde. „Zweifle an allem wenigstens einmal", war sein Credo. Folglich stellte er in der von Männern beherrschten Welt einfach mal die Überlegung an: „Die Erde ist vielleicht ein Weibchen." Gern wechselte Lichtenberg auch die Perspektive, näherte sich dem Gegenstand seiner Überlegungen aus überraschender Richtung: „Die Welt, die so schön mit Bäumen und Kraut bewachsen ist, hält ein höheres Wesen als wir vielleicht eben deswegen für verschimmelt."

Diese Lichtenberg-Karikatur stammt wahrscheinlich von dem Sohn eines seiner Kollegen, um 1795.

Spaß hatte er aber auch an offenkundigem Unsinn, denn seine gedankliche Fabulierlust schien nahezu unbegrenzt. So stellte er einen Auktionskatalog zusammen, in dem allerlei nützliche Dinge zum Verkauf geboten wurden, wie „ein Messer ohne Klinge, an welchem der Stiel fehlt".

Von 1777 an verfasste Lichtenberg kleine Aufsätze für den jährlich erscheinenden „Göttinger Taschen Calender" seines Freundes und Verlegers Johann Christian Dieterich. Natürlich ging es oft um physikalische Fragestellungen, aber auch ganz allgemein Interessantes. Besonders liebten die Leser seine Erklärungen zu hogarthschen Kupferstichen.

William Hogarth (1697 bis 1764), ein englischer Maler und Grafiker, hatte mit beißender Ironie Themen der Zeit aufgespießt, zum Teil in ganzen Bilderserien. Seine Werke gelten als Vorläufer der modernen Karikatur. Kein Wunder, dass Lichtenberg den spöttischen Beobachter schätzte. Mit schrägem Witz und feingeistigem Hintersinn interpretierte er dessen Arbeiten, später brachte er seine Bilderklärungen auch als eigenes Buch heraus.

Immer wieder jedoch warfen Erkrankungen den rastlosen Wissenschaftler aufs Lager; bisweilen konnte er monatelang keine Vorlesungen halten. „Er hustete so hohl, dass man in jedem Laut den doppelten Resonanz-Boden von Brust und Sarg mitzuhören glaubte", schrieb er einmal im Sudelbuch, vermutlich über sich selbst.

Am 24. Februar 1799 starb der geniale Denker der Spätaufklärung in Göttingen an einer „Brust-Entzündung mit Seitenstechen und Blutauswurf", wie sein Bruder notierte. Er hinterließ seine Frau Margarethe und sechs Kinder.

Lichtenberg wurde nur 56 Jahre alt – einige Zeitgenossen waren sicher, dies habe er sich auch selbst zuzuschreiben. Denn bei seiner von Natur aus schwachen körperlichen Konstitution habe er doch ein recht wüstes Leben geführt, berichtete ein Student in einem Brief an Immanuel Kant: „Des Morgens stand er spät auf, gleich darauf trank er Kaffee, Spanischbitter und Wein. Zum Mittage ward auch wieder Wein getrunken. Nachmittags wieder Wein und Likör, um sich immer munter zum Schreiben zu erhalten. Des Abends wurden viele Eierspeisen gegessen und die halbe Nacht durch gelesen oder geschrieben. Nie verließ er sein Zimmer oder genoss die frische Luft."

Das konnte ja nicht gut gehen.

Der große Experimentator selbst hatte indes die Begrenztheit des irdischen Daseins schon lange vorher auf seine Weise angenommen: „Ein Grab ist doch immer die beste Befestigung wider die Stürme des Schicksals."

hans-ulrich.stoldt@spiegel.de

Geschichtsphilosophie

Fortschritt für alle

Geschichte beginnt mit dem Erzählen von Geschichten: Begebenheiten von früher, Skurriles, Schauriges, Erhabenes. Es sind Geschichten von Herrschern, Kriegen, Macht und Intrigen. Manche sind wahr, andere nur gut erfunden, wie bei dem Griechen Herodot. In der Antike ist Geschichte selten Analyse, vielfach eher Boulevard, bestenfalls Poesie, oft milde belächelt von Philosophen, Mathematikern und Astronomen, die die Welt enträtseln wollen.

Der Poesie folgt die Theologie. Der Weltenlauf ist gottgegeben, der Mensch muss glauben, nicht wissen und verstehen wollen. Der Wille des christlichen Gottes bestimmt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Wahrheit ist allein in Gott, predigte im römischen Kaiserreich der Kirchenvater Augustinus, ein zum Christentum konvertierter Nordafrikaner. Über tausend Jahre blieb so auch die Vergangenheit in erster Linie Heilsgeschichte, an deren Anfang die Schöpfung stand und an deren Ende der Antichrist und das Jüngste Gericht drohten.

Erst mit dem Beginn der Moderne zeigt dieses Geschichtsbild erste Risse. Im 17. und 18. Jahrhundert lassen die Intellektuellen schließlich den Menschen selbst Geschichte schreiben. Nun gilt, was war, nicht mehr nur als Teil eines göttlichen Plans, sondern als im Irdischen abgelaufene Kausalkette, die bestimmte und nachprüfbare Kriterien erfüllt.

Thomas Hobbes, britischer Staatstheoretiker und Anhänger eines aufgeklärten Absolutismus, weist im 17. Jahrhundert dem Staat eine zentrale Rolle zu. Erst mit der verrechtlichten Organisation des Zusammenlebens beginnt für ihn die kulturelle Menschheitsgeschichte. Ein Jahrhundert später nehmen Philosophen wie Voltaire, auf andere Art auch der Italiener Giambattista Vico, die Geschichte nicht mehr als willkürliche Folge von Epochen wahr, sondern als Prozess, dessen Treibstoff die Vernunft ist. Der Lauf der Welt bekommt eine Richtung, und der Mensch kann sie zumindest mitbestimmen. Vom Zeitalter der Aufklärung an heißt das Fortschritt.

Doch was lässt die Menschheit voranschreiten? Sind im Vergangenen Muster zu erkennen, die auf die Gegenwart oder gar die Zukunft anwendbar sind? Es sind vor allem deutsche Aufklärer, die sich an diesen Fragen festbeißen. Und jeder hat eigene Antworten.

Für Immanuel Kant ist der Motor der Geschichte das natürliche Streben der Menschen nach Selbsterhaltung, Sicherheit und Freiheit. Aber in diesem Sinne vernünftig handelt die Menschheit nur selten bewusst: „Bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen“ sei „doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt“, schreibt Kant 1784 in seinem Essay „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

Erst Herder, Kants Schüler und späterer Gegner (siehe Seite 120) und seine Fortsetzer im Deutschen Idealismus werden mutiger. Johann Gottlieb Fichte hält den Freiheitskampf für die Triebfeder des historischen Fortschritts; das Wissen über die Vergangenheit sei entscheidend, um die Gegenwart zu gestalten. Wenig später erklärt Georg Wilhelm Friedrich Hegel die absolute Vernunft zum „Weltgeist“, der sich geschichtlich verwirkliche. Karl Marx wird diese Lehre dann als Handlungsanweisung lesen, dass und wie die Welt verändert werden müsse.

Ganz so aktionistisch dachten die Aufklärer nicht. Aber ihr Optimismus, dass die Menschheit durch vernunftgeleitete Reformen zum Guten gelangen könne, ja müsse, blieb trotz vieler Rückschläge ungebrochen. So haben die Denker des 18. Jahrhunderts aus dem göttlich verhängten Fatum eine Aufgabe gemacht, die jedem Einzelnen die Verantwortung zuspricht, am Wohl des Menschheitsganzen mitzuwirken.

Andreas Wassermann

Thomas Hobbes *(anonymes Porträt, um 1670)*; **Giambattista Vico** *(Gemälde, wohl nach Francesco Solimena, um 1740)*

Die bizarren Kopfskulpturen des *Franz Xaver Messerschmidt*

Extreme Stimmungen

Von Johannes Saltzwedel

Messerschmidt-Studienköpfe aus Alabaster: links „Ein Erhängter", rechts „Der Schaafkopf" und „Ein abgezehrter Alter mit Augenschmerzen", unten der zweite „Schnabelkopf"

Sie grinsen bis zum Zähneblecken, ziehen die Stirn so kraus wie möglich oder spitzen den Mund, dass es an Irrsinn grenzt: Niemand hat im 18. Jahrhundert die Fähigkeit des Menschen, Grimassen zu schneiden, so radikal dargestellt wie Franz Xaver Messerschmidt (1736 bis 1783).

Der Bildhauer aus Wiesensteig, der in Wien und Pressburg arbeitete, fertigte nach gründlicher Ausbildung bei zwei Onkeln anfangs alles, was damals von seiner Zunft erwartet wurde: mehrere Bildnisse des Herrscherpaares Maria Theresia und Franz I. zum Beispiel oder ein Reliefporträt ihres Sohnes, Erzherzog Joseph. Rasch hatte er einen guten Ruf.

Seit etwa 1770 entstanden dann Kopfplastiken in Metall und Stein, die offensichtlich physiognomische Studien darstellen. Zeitgenossen munkelten nun allerlei über Messerschmidts „seltsame Grillen", und so wurde er nie Akademieprofessor. Doch das bekümmerte ihn nicht: Seine Charakterbüsten aus Blei oder Alabaster, häufig Selbstporträts, wurden immer experimenteller im Ausdruck; schließlich ging er in wild verzerrten „Schnabelköpfen" sogar über den normalen menschlichen Schädelbau hinaus. Von den 69 bekannten Werken sind heute noch 54 erhalten.

Was trieb den Meisterbildhauer zu solchen Extremen? Gerade indem er Typen wie den „Erzbösewicht", einen „Mißmutigen" oder auch nur einen „Nieser" darstellte, betätigte er sich als Erforscher der menschlichen Natur, und das war damals ein hochmodernes Interesse. Wenn nämlich die Welt bis ins Detail verständlich war, wie es die aufgeklärte Vernunft postulierte, dann steckte wohl auch in Gesichtsausdrücken mehr als bloße Individualität. Feinfühlig untersucht, müsste sich aus ihnen die volle Bandbreite seelischer Stimmungen enträtseln lassen.

„Know, then, thyself, presume not God to scan, / The proper study of Mankind is Man", hatte der englische Dichter Alexander Pope 1733 in seinem „Essay on Man" gefordert; der Hamburger Ratsherr Barthold Hinrich Brockes übersetzte es 1740 ziemlich gravitätisch: „So lerne dich denn selbst erkennen, und bilde dir so keck nicht ein: / Es werde gar die Gottheit selbst von deinem Geist entwickelt seyn. / Des Menschen Untersuchungs-Vorwurf ist eigentlich der Mensch allein."

Dass Messerschmidt – neben aller handwerklichen Tüftelei – von solchen Überzeugungen inspiriert war, wird noch wahrscheinlicher durch eine wichtige Parallele: Seit 1772 entwickelte der Züricher Prediger Johann Caspar Lavater (1741 bis 1801) eine „Physiognomik", die Charakter und Wesen, ja letztlich sogar den Wert eines jeden Menschen aus dessen Gesichtszügen ableiten wollte. Auch dank dem weitverbreiteten Zeitvertreib, Silhouetten anzufertigen, wurde es an Höfen, aber auch im höheren Bürgertum bald regelrecht Mode, Nasen zu deuten, Stirnen nach Qualität einzuschätzen und sich im Erkennen von „Genie" zu üben.

Vor diesem Hintergrund sind Messerschmidts fesselnde Plastiken ein weiterer Beleg für die rastlose Neugier der Aufklärer, die kein Extrem scheuten, wenn es um die Erkenntnis des Natürlichen, Menschlichen, ja sogar des Allzumenschlichen ging. ■

GEGNER DER AUFKLÄRUNG

Mit großem Scharfsinn kritisierten Zeitgenossen den Vernunftglauben.

Edmund Burke
1729 bis 1797

Heute gilt der gebürtige Dubliner meist als Gründerfigur des Konservatismus. Begonnen aber hatte er mit einer virtuosen Satire gegen Lord Bolingbroke und einer europaweit beachteten Untersuchung über die Ästhetik des Schönen und Erhabenen (1757). Erst mit seinem Eintritt ins Londoner Unterhaus für die Whig-Partei Ende 1765 entwickelte sich Burke zum politischen Redner und Vordenker. Standhaft gegen Absolutismus und versöhnlich im Streit mit den amerikanischen Kolonien, aber ebenso kritisch gegenüber allem Vernunftoptimismus, gegen radikale Demokratie und gewaltsame Traditionsbrüche, trat er für die Begrenzung des Staatswesens auf seine Kernfunktionen ein. Schon im November 1790 skizzierte er in seinem Bestseller „Reflections on the Revolution in France“, wie der politische Umsturz in Terror und Chaos münden könnte. Bis heute berufen sich auch viele Liberale auf den nachdenklichen Empiriker, für den die Unvollkommenheit der menschlichen Natur eine der wenigen Konstanten seines Denkens war.

Johann Georg Hamann
1730 bis 1788

Gelehrter ohne Hörsaal, Theologe fern der Orthodoxie, publizistisches Orakel: Wenige Geistesgrößen haben so bewusst mit der aufgeklärten Öffentlichkeit Versteck gespielt wie der Königsberger Denker. In London war der Sohn eines Baders und angehende Kaufmann 1758 zum erweckten Christen geworden. Nach seiner Heimkehr begann er, zeitlebens ein manischer Leser, in kleinen, äußerst dichten Schriften voller Zitate und Anspielungen die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Schöpferkraft zu verteidigen. Sprache, Denken und Vernunft sind nicht autonom, sondern nur dank höherer „Poesie“ möglich – mit dieser immer wieder variierten These stellte sich Hamann selbst gegen den säkularen „Purismus“ seines Stadtgenossen Kant. Die Mahnworte inspirierten auch noch von fern seinen bedeutendsten Schüler, Johann Gottfried Herder. Von einer Reise zur frommen Gräfin Amalie von Gallitzin nach Münster, auf der er 1788 auch den aufklärungsskeptischen Religionsphilosophen Friedrich Heinrich Jacobi in Pempelfort bei Düsseldorf besucht hatte, kehrte der erschöpfte „Magus im Norden“ nicht mehr nach Königsberg zurück.

Louis Claude de Saint-Martin
1743 bis 1803

Im Jahr 1782 erschien in Breslau anonym ein Buch namens „Irrtümer und Wahrheit, oder Rückweis für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntnis“. Übersetzt hatte es der Wandsbeker Journalist und Dichter Matthias Claudius; sein Verfasser Saint-Martin nannte sich selbst „der unbekannte Philosoph“. Als geistiger Erbe des geheimnisumwitterten Ordensgründers Martinez de Pasqually († 1774) hatte Saint-Martin, zunächst Militär, in freimaurerischen Kreisen verkehrt und allmählich eine eigene mystisch-spirituelle Einweihungslehre samt theosophischer Geschichtsbetrachtung entwickelt. So deutete er die Französische Revolution als Strafe nach Art des Jüngsten Gerichts, als einen von vielen Schritten im göttlich vorbestimmten Geschichtsgang von Schöpfung und Sündenfall bis zum finalen Erlösungswerk. Geistesverwandte Gedanken entdeckte er im Werk des christlichen Sektierers Jakob Böhme (1575 bis 1624), dessen umfangreiches Werk er nach 1788 ins Französische übertrug.

Joseph de Maistre
1753 bis 1821

Seine scharfen Plädoyers für den Katholizismus und die Monarchie von Gottes Gnaden haben den Diplomaten zu einem Stichwortgeber der Antimodernen gemacht. Dabei war er in der Jugend durchaus für politische Reformen eingetreten. Erst nach Ausbruch der Revolution änderte sich das. Geboren im damals zum Königreich Sardinien-Piemont gehörenden Savoyen, verbrachte der Graf nach bewegtem Leben von 1802 bis 1817 seine wichtigsten Jahre als Botschafter in St. Petersburg. Mehrere seiner Hauptwerke erschienen erst posthum; wichtig sind etwa die „Abende von St. Petersburg“, eine geistvolle Rechtfertigung der göttlichen Weltherrschaft in Dialogform, und die „Untersuchung von Bacons Philosophie“, worin der britische Universalgelehrte Francis Bacon (1561 bis 1626) als Urvater des aufklärerischen Denkens vernichtend kritisiert wird. Als Gegner jeder rationalen Begründung von Herrschaft verteidigte de Maistre auf weltlichem wie geistlichem Gebiet die Autorität als gottgewollte Ordnung, gegen die zu rebellieren nur ins Verderben führen könne.

„Die Geschichte ist seit drei Jahrhunderten eine fortwährende Verschwörung gegen die Wahrheit.“

Joseph de Maistre

Franz von Baader
1765 bis 1841

Nachkantische Weltseelen-Philosophie aus katholischer Wurzel samt „Begründung der Ethik durch die Physik“ (1813), aphoristische Kühnheiten inmitten einer bis zur Zahlen- und Geschlechtermystik „spekulativen Dogmatik“, aber auch mitfühlender Einsatz für die verarmten „Proletairs“ – mit seinem wetterleuchtenden, impulsiven Denken und seiner publikatorischen Ungeduld hat es der Münchner Arztsohn den Zeitgenossen und der Nachwelt schwer gemacht. Der studierte Ingenieur und Oberstbergrat betrieb zeitweise eine Glasfabrik und wurde zum Vordenker der Heiligen Allianz von 1815, doch sein Interesse galt den tieferen Geheimnissen der Natur. Sein rätselvoll dichtes Hauptwerk, bezeichnenderweise in sechs heftartigen Teilen erschienen, nannte er treffend „Fermenta Cognitionis“ („Gärstoffe der Erkenntnis“, 1822 bis 1825). Schon 1795 von Kants Lehre abgekommen und zeitlebens ein spöttischer Gegner simpler Vernunft- und Fortschrittsideologien, experimentierte Baader mit Galvanisten, nahm an spiritistischen Séancen und Wünschelrutengängen teil, korrespondierte mit Nervenärzten und wollte Descartes’ berühmtes „Cogito, ergo sum“ („Ich denke, also bin ich“) durch das gottfromme „Cogitor, ergo sum“ („Ich werde gedacht, also bin ich“) ersetzen.

Johannes Saltzwedel

Zentrum der bürgerlichen Aufklärung in Deutschland war Berlin. Aber ihr wichtigster Anreger lebte und lehrte im fernen Königsberg: der Philosoph *Immanuel Kant*.

Preußisch gebändigt

Von Alexander Košenina

Jeder Mensch ist halb gehorsam, halb aufklärerisch gesinnt. Öffentlich und in der Gesellschaft muss jeder strikt seine Pflicht erfüllen, privat aber sollte er über alle möglichen Fragen kritisch nachdenken und sich darüber – am besten schriftlich – äußern. So klar und kühl urteilte der Denker, dessen Bannerspruch „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ bis heute das wohl am meisten zitierte Aufklärerwort ist.

Immanuel Kant sah die Widersprüche des Zeitalters deutlicher als viele Zeitgenossen, er durchschaute auch sogleich den paradoxen Begriff eines „aufgeklärten Absolutismus“. Und so machte er aus seiner programmatischen „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ ein Glanzstück diplomatischer Rhetorik – hart in der Sache und verbindlich im Ton.

Der Königsberger Professor verneigt sich geschickt vor seinem Herrn Friedrich dem Großen, indem er das noch im Reifen befindliche „Zeitalter der Aufklärung“ mit dem „Jahrhundert Friederichs“ gleichsetzt. Denn nur hier, in Preußen, herrsche „volle Freiheit“ im Denken und in Religionsdingen, sofern es die öffentliche Ordnung nicht stört.

„Räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!“, soll Friedrich erklärt haben. Tatsächlich stammt der heikle Satz, der Unterordnung und Denkfreiheit miteinander koppelt, aus einem Beitrag „Ueber Denk- und Druckfreiheit“, den Ernst Ferdinand Klein, Mitverfasser des Allgemeinen Landrechts für Preußen, Kants Aufsatz in der „Berlinischen Monatsschrift“ 1784 voranstellte.

Klein und Kant hatten etwas Grundlegendes bemerkt: Selbstdenken ist der entscheidende Hebel, um absolutistische, totalitäre Systeme zu untergraben. Der Historiker Reinhard Koselleck hat 1954 glänzend gezeigt, wie subversive Kritik in der bürgerlichen Sphäre – Literatur, Theater, Gemeinden, Geheimgesellschaften – zur Krise, ja zum politischen Umsturz führen kann. So behutsam Kant schreibt, er liefert die Vorlage für einen Strukturwandel der Öffentlichkeit. Kaum zufällig erscheint sie, wie 14 weitere kurze Beiträge von ihm, in einem der wichtigsten intellektuellen Diskussionsforen der Zeit – der „Berlinischen Monatsschrift“.

Hier ist Kants Selbstdenkerprogramm schon in die Praxis umgesetzt: Die Zeitschrift, herausgegeben von dem Kulturstaatssekretär Johann Erich Biester und dem Pädagogen Friedrich Gedike – übrigens beide Freimaurer –, war das Sprachrohr der geheimen Berliner Mittwochsgesellschaft. Dort versammelten sich honorige Ärzte, Juristen, Prediger und Schulmänner, die – ganz im Sinne Kants – zunächst in privater Runde Kritik übten, um diese später zu publizieren.

Die Methode war einfach. Nach den Sitzungen zirkulierte das jeweilige Vortragsmanuskript in einer verschlossenen Kapsel, zu der nur Mitglieder einen Schlüssel hatten, kreuz und quer durch die Stadt: von Biester in der Behrenstraße zum Verleger Friedrich Nicolai in der Brüderstraße, weiter zum Theaterdirektor Johann Jakob Engel in der Friedrichstraße oder zum jüdischen Ehrenmitglied Moses Mendelssohn in der Spandauer Straße. Jeder durfte kommentieren – die Berliner sahen die Gefahren rhetorischer Überredung genauso skeptisch wie Kant und wollten schädlichen Überschwang durch schriftliche Argumentation bändigen.

Subversive Kritik kann zum politischen Umsturz führen.

Friedrich Nicolai war ein prominenter Kopf des geistigen Lebens. ***Gemälde von Anton Graff, 1795***

Links: Immanuel Kant übte aus der Ferne ungeheure Wirkung aus. ***Porträt, um 1790***

Kant erhellte den „dunklen Raum unseres eigenen Verstandes“.

Der Dichter und Spötter Heinrich Heine nahm auch Kant ins Visier. *Holzstich, um 1880*

Georg Friedrich Wilhelm Hegel suchte das „Bewußtsein des Unendlichen“. *Porträt J. Schlesinger, 1831*

Dennoch hatte es die so raffiniert entworfene Denkfreiheit bald schwer. Mit dem Tod Friedrichs und der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. endete im Sommer 1786 der liberale Kurs. Eines der dunkelsten Daten im Jahrhundert des Lichts ist der 9. Juli 1788. An diesem Tag übernahm Johann Christoph von Wöllner mit dem berüchtigten Religionsedikt im „Krieg gegen die Aufklärer das General-Commando“.

Die neuen preußischen Zensurgesetze zwangen die „Berlinische Monatsschrift“ ins Exil nach Jena und Dessau. Nicolais „Allgemeine deutsche Bibliothek“, die es in vier Jahrzehnten auf rund 80 000 Buchrezensionen aus allen Wissensgebieten bringen sollte, musste vorübergehend nach Kiel ausweichen. Selbst Kant, der nie die Grenzen der Legalität überschreiten wollte, war betroffen: Sein Beitrag „Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ wurde verboten; er erschien dann außerhalb Preußens unter dem Titel „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Kaum zufällig hatte Kant schon in der Aufklärungsschrift den „Hauptpunkt“ der geforderten Denkfreiheit in „Reli gionssachen“ erblickt, „weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen“. Nun jedoch wurde die berühmte Devise Friedrichs des Großen, bei ihm könne jeder nach seiner Façon selig werden, von dem frommen Protestanten Friedrich Wilhelm II. plötzlich anders gewendet.

Die vielen französischen Hugenotten, polnischen Katholiken und die in Preußens Hauptstadt geflüchteten Juden sollten zwar weiter religiöse Freiheit genießen. Vernunftkritik an der Orthodoxie im Sinne einer natürlichen Religion wurde aber unterbunden. „Preßfreiheit in Berlin“, so ließ der König wissen, dürfe nicht „in Preßfrechheit ausarten“.

Kant hütete sich geschickt. Obwohl er sein abgelegenes Ostpreußen nie verließ, war er geistig in den Berliner Kreisen höchst gegenwärtig. Auf den brisanten, von Friedrich Nicolai dominierten Kampfplatz gegen Jesuiten, Rosenkreuzer, Kryptokatholiken und Schwärmer ließ sich der Königsberger Denker vom Herausgeber Biester nicht ziehen. Und während die Zensur seine populären Beiträge in der „Monatsschrift“ mit der Lupe las – etwa über Büchernachdruck, den Begriff einer Menschenrasse oder den Anfang der Menschengeschichte, über Vulkane im Mond oder den ewigen Frieden –, diskutierte man in der Mittwochsgesellschaft heftig über Kants schwer verständliche Vernunftkritik.

Die sehr grundsätzliche Idee, dass es in der Philosophie nicht mehr länger auf eine genauere, bessere, kritischere Einsicht in Weltverhältnisse, sondern zuerst auf die Bedingungen der Möglichkeit solcher Erkenntnisse ankomme, wollte vielen nicht einleuchten. Warum sollte eine Theorie über „reine Vernunft“ wertvoller sein als Erfahrungswissen? Was bedeutete es, wenn Kant ankündigte, nicht die „uns unbekannten Gegenden jenseits der Sinnenwelt“ auszuleuchten – was eine wörtliche Übersetzung von „Metaphysik“ wäre –, sondern „den dunklen Raum unseres eigenen Verstandes“?

Nicht nur diese ungewohnte, „transzendentalphilosophische“ Umkehrung der intellektuellen Aufmerksamkeit vom hinterher Erfahrbaren (a posteriori) auf alles Vorausgehende, vor der Erfahrung Liegende (a priori) verursachte immense Schwierigkeiten, sondern auch die abweisende Form der Darstellung. Kants regelmäßige Vorlesungen über Anthropologie, also Welt- und Menschenkenntnis im Winter- sowie physische Geografie und Ethnologie im Sommersemester verstand man. Die höchst abstrakt gefasste „Kritik der reinen Vernunft“ hingegen erschien vielen als „nervenkraftzehrendes Werk“ (Mendelssohn), als „überweise Unweisheit und Wirrwarr dunkler und verkehrter Terminologien“ (Nicolai).

Als der Geheime Oberfinanzrat und Mittwochsgesellschafter Johann Heinrich Wloemer seinen Freund und einstigen Stubengenossen Kant in Königsberg besuchte, erklärte er sein eigenes Scheitern an dessen Schriften mit einem Mangel an Fingern: „Eure Schreibart ist so reich an Klammern und Vorbedingtheiten, welche ich im Auge behalten muss; da setze ich denn einen Finger aufs Wort, dann den zweiten, dritten, vierten, und ehe ich das Blatt umschlage, sind meine Finger alle.“ Noch viele haben Ähnliches erlebt: 1906 verursachen Kants Klammern und Fußnoten in Robert Musils Zögling Törleß ein Gefühl, „als drehe eine alte knöcherne Hand ihm das Gehirn in Schraubenwindungen aus dem Kopfe“.

Auch der begnadete Stilist und wirklichkeitsverliebte Sinnenmensch Heinrich Heine wetterte 1834 gegen Kants „grauen, trockenen Packpapierstyl“ und seine „hofmännisch abgekältete Kanzeleyspra-

Berliner Stadtansicht mit dem Französischen Dom. *Kolorierter Kupferstich, um 1800*

che“. Damit wende sich der Königsberger abstrakt und vornehm von den „niederen Geistesklassen“ ab. Die von Kant geforderte Denkfreiheit sah Heine daher viel eher im Berliner „Justemilieu zwischen Philosophie und Belletristik“, das an den „Befreier“ Luther und an den „Champion“ Lessing, den „Bekämpfer der klerikalen Intoleranz“, angeknüpft habe.

So sehr Heine das „steife, heuchlerische, scheinheilige Preußen“ auch geißelte: Den alten Nicolai, der sich mit seiner „Jesuitenriecherey“ viele Feinde gemacht hatte, verschonte er als selbstlosen Gegner des Aberglaubens, ja als „Märtyrer der Vernunft“.

Auch andere sahen in Nicolai, dem rastlosen Buchhändler und Rezensionspapst, den intellektuellen Nebenregenten über Friedrichs Aufklärungsstaat. Zwar hatte Nicolai für sein Poltern gegen Vertreter der idealistischen Philosophie und der Jenaer Frühromantik viel Spott geerntet. Aber er war mächtig. Als der Philosoph Johann Gottlieb Fichte ihn in einer Streitschrift als „Maulaffen“, „tölpelhaften Schwätzer“ und „literarisches Stinktier“ verunglimpft hatte, verfasste Nicolai 1805 ein Votum, das Fichtes Aufnahme in die Berliner Wissenschaftsakademie mit knapper Mehrheit verhinderte.

Nicolai selbst gehörte dem erlesenen Kreis schon seit 1798 an. Wiederholt polterte er dort gegen die Schriften Kants und der Idealisten, etwa in Reden über moralische Urteile, Abstraktionen oder den „logischen Regressus“. Öffentlich wirksamer waren aber seine Romane und Satiren. Schon gegen Goethes Romandebüt von 1774 hatte Nicolai über „Freuden des jungen Werthers“ geschrieben: Anstatt dass sich der Held in krankhafter Melancholie erschießt, ist die Pistole bei Nicolai mit Hühnerblut geladen; Werther überwindet die Flausen des Sturm und Drang und reift zu einem vernünftigen, nützlichen Menschen. Auch in den „Vertrauten Briefen der Adelheid B**“ oder der „Geschichte eines dicken Mannes“ werden verblendete junge Leute desillusioniert; Zitate von Romantikern und kritischen Philosophen verkehren sich in ihrem Munde ins Absurde.

Natürlich schlägt man aus Weimar und Jena zurück: „Querkopf! schreiet ergrimmt in unsere Wälder Herr Nickel, / Leerkopf! schallt es darauf lustig zum Walde heraus“, lautet eine der bitterbösen „Xenien“ von Schiller und Goethe. Immer wieder machte sich Nicolai selbst zur Zielscheibe. So war 1791 das Gelächter groß, als der Erzaufklärer in der Akademie ohne Scham davon berichtete, wie er böse Träume nach dem Tod seines Sohnes durch reinigende Blutegel am Hintern vertrieben habe.

Goethe verwandelte die Vorlage in der Walpurgisnachtszene seines „Faust“-Dramas am besten. Dort soll der „Proktophantasmist“ (Arschgeisterseher) sich in eine Pfütze setzen und mittels der kleinen Sauger kurieren. „Verschwindet etwas, wenn man sich sechs Blutigel an den After setzen läßt“, rufen die Brüder Friedrich und August Wilhelm Schlegel spöttisch hinterher, „so ist es eine bloße Erscheinung; bleibt es, so ist es eine Realität.“

Realität, Erfahrung, Nützlichkeit: Das sind tatsächlich die Markenzeichen der Berliner Aufklärung. Der Weltgeistphilosoph Hegel, seit 1818 Lehrstuhlnachfolger Fichtes an der erst 1810 eröffneten Berliner Universität, machte sich später über so viel theoriefernen Pragmatismus lustig: Berlin sei der Mittelpunkt zwischen Weimar und Königsberg, zwischen Poesie und denkender Vernunft. Hier herrsche seit der Aufklärungszeit noch immer bloß „trockener Verstand des Endlichen“ im Gegensatz zum „Bewußtsein des Unendlichen“.

Mit Blick auf die praktischen Errungenschaften hat Hegel sicher recht gehabt: In der Aufklärerhochburg entstanden Kunst- und Wissenschaftsakademien und eine vielfältige Theater- und Musikszene. Weitere Fortschritte: die Emanzipation der Hugenotten und Juden, die Reform des Landrechts und nicht zuletzt die Schaffung einer kritischen Öffentlichkeit und Presse, von der „Vossischen Zeitung“ mit Karl Philipp Moritz bis zu den „Berliner Abendblättern“ des Heinrich von Kleist.

Heinrich von Kleist, ein Traumwandler zwischen Aufklärung und Romantik. *Zeichnung, 1801*

Henriette Herz unterhielt einen führenden Salon. *Porträt, 1802*

Ein Anwalt des neuen Denkens ist der jüdische Arzt Markus Herz.

Aber Geist und Werke kritischer Philosophen hatten hier eben auch ihren Platz, nicht zuletzt dank einiger Schüler und Anhänger Kants, vor allem in der Haskala, der jüdischen Aufklärung. Neben Lazarus Bendavid, dem Direktor der jüdischen Freischule, der mit neun Büchern über Kants Philosophie zu einem der wichtigsten Vermittler wird, zeichnet sich der jüdische Arzt Markus Herz als Anwalt des neuen Denkens aus.

Von 1778 an hielt Herz im eigenen Hause Privatvorlesungen über Kant, die regelmäßig vom Kulturminister Karl Abraham von Zedlitz und anderen Aufklärern besucht wurden. Nebenan betrieb seine Frau Henriette einen der ersten Berliner Salons, in dem Ludwig Börne, Adelbert von Chamisso, die Brüder Wilhelm und Alexander von Humboldt, Jean Paul, die Schlegels und Friedrich Schleiermacher ein und aus gingen. So kamen Größen der Aufklärung und Frühromantik zusammen, die einander andernorts bekämpften.

Der schüchterne Heinrich von Kleist gehörte nicht zu dieser Gesellschaft, weder zur philosophischen bei Markus noch zur geselligen bei Henriette Herz. Dabei hätte dieser Traumwandler zwischen Aufklärung und Romantik bestens hineingepasst. Niemand war nämlich von „der neueren sogenannten Kantischen Philosophie" – wie es in einem Brief vom März 1801 vieldeutig heißt – existenziell tiefer „in seinem heiligsten Innern" getroffen als er.

Der erkenntniskritische Gedanke, was wohl folgen würde, wenn „alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten", erschütterte ihn zutiefst: „Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint."

Diese Zweifel begrübelt Kleist acht Erzählungen und acht Dramen lang. Überall geht es um trügerischen Augenschein, Missverständnisse, irritiertes Rechtsgefühl. Damit kommt endlich auch Kants praktische Sittenlehre zum Zuge. Kleist, der den preußischen Offiziersdienst quittiert, sucht vielleicht aufgrund seiner persönlichen Sensibilität, Verlegenheit und Zerrissenheit zugleich nach jenen starken Ordnungsmächten, die schon Kant in der Aufklärungsschrift voraussetzt. Sein „Prinz von Homburg", der in der Schlacht von Fehrbellin gegen ausdrücklichen Befehl zu früh losgeschlagen und damit die totale Vernichtung des Feindes verscherzt hat, muss auf der Bühne erkennen, dass Recht und Gesetz nicht einfach durch Herz und Gefühl gebeugt werden dürfen.

Der Kurfürst, Homburgs Onkel, kann sein prinzipiell gefälltes Urteil nicht einfach widerrufen, bloß weil zufällig sein Neffe unter Anklage steht. Strikt folgt er Kants Scheidung von privatem und öffentlichem Handeln. Selbst Begnadigung wäre Willkür und könnte keine Schuld aufheben. Für diesen strengen Kantianer duldet das heilige Gesetz des Krieges keine Ausnahme.

Auch der Prinz von Homburg selbst muss sich wie jeder Mensch fragen, ob sein Handeln als allgemeiner Grundsatz für jeden anderen gelten soll. Nie ist Kants kategorischer Imperativ literarisch eindringlicher gefasst worden. Indem der Prinz, selbst zum Urteil über sich berufen, erkennt: „Mir ziemt's hier zu verfahren, wie ich soll", schlägt er eine doppelte Brücke zwischen den Polen von Kants Aufklärungsschrift, Pflicht und Selbstdenken. Der ignorierte militärische Befehl führt zu einer frei erzielten Einsicht, die wiederum Grundlage einer selbstständigen Handlungsmaxime wird.

Kants vertrackte „Kritik der reinen Vernunft" mag nicht wirklich ins öffentliche Bewusstsein gedrungen sein – wohl aber seine Prinzipienethik. Denn sie griff viele der ebenso bewunderten wie berüchtigten preußischen Tugenden auf, die ursprünglich aus dem halleschen Pietismus stammten. Pünktlichkeit, die Kants Königsberger Freund Theodor Gottlieb von Hippel liebevoll in seinem Drama „Der Mann nach der Uhr" verspottete, ist nur eine davon.

Kants Posten im entlegenen Ostpreußen ist ein sehr deutsches Schicksal. „Wo Kant ist / ist Königsberg / Königsberg ist / wo Kant ist", faselt der größte Philosoph der Aufklärung in Thomas Bernhards Komödie „Immanuel Kant" (1978) auf dem Weg ins New Yorker Irrenhaus. Und seine hinzuerfundene Frau sekundiert: „Man kann nicht ungestraft / jahrzehntelang so tief denken wie Kant." Wohl wahr. Da ging es mitten auf Hegels Provinzachse Weimar–Königsberg im märkischen „Sodom" Berlin schon lustiger und wilder zu. Über diese abfällige Bezeichnung Goethes, der 1778 von seinem einzigen Besuch in Berlin schon nach sechs Tagen nach Weimar zurückkehrte, konnte man im „Spree-Athen" nur lachen. ■

Alexander Košenina, 53, ist Professor für Deutsche Literatur des 17. bis 19. Jahrhunderts an der Leibniz Universität Hannover.

Tragik des Verstehens

Lesezirkel bei Weimars Herzoginmutter Anna Amalia, Herder (r.)
Aquarell von Georg Melchior Kraus, um 1795

Wahre Aufklärung diene der Humanität, predigte der Universalgelehrte Johann Gottfried Herder. Er wollte Vernunft und Einfühlung historisch versöhnen – aber man dankte es ihm nicht.

Von Johannes Saltzwedel

Reicher und vielfältiger hätte man seiner Zeit wohl kaum den geistigen Spiegel vorhalten können. Wenn Johann Gottfried Herder ein neues Buch herausbrachte – und das tat er nahezu pausenlos –, durften die Leser auf alles gefasst sein. Sternsysteme, Sprachforschung, kantische Vernunftkritik, altpersische Inschriften, Polemisches zum Gottesbegriff, Volksdichtung, Geschichtsmodelle oder aktuelle Seelenkunde: Weimars Oberhofprediger war nicht bloß allseitig informiert, er hatte fast immer eine eigene, pointierte Meinung zum Thema.

Unnahbar, ja einschüchternd wirkte das auf viele. Herder (1744 bis 1803) freilich meinte es genau anders: Er wollte mitreißen, überzeugen, für die gute Sache alle Register ziehen. Auf die Frage, was denn diese gute Sache sei, gab er gern zur Antwort, das „Licht der Vernunft" solle leuchten. Welt und Menschheit verstehen, um sie zu bessern und zu bilden – mit diesem Vorsatz war er 20-jährig als Hilfslehrer in Riga angetreten. Im selben Geist konzipierte er noch sein letztes Großwerk, die Zeitschrift „Adrastea", ein Resümee des 18. Jahrhunderts.

Nahezu auf allen Gebieten war der junge Feuerkopf und Vielleser aus der ostpreußischen Kleinstadt Mohrungen, der bei Immanuel Kant in Königsberg studiert hatte, als genuiner Aufklärer angetreten. Eifrig verfolgte er die moderne Naturwissenschaft, wo die Welt seit Newton zum Wunderbau von Anziehung und Abstoßung, aber auch das Innenleben des Menschen ein Kräftespiel aus Spannungen und Polaritäten geworden war. „Reiz ist die Triebfeder unseres Daseins", schrieb Herder fasziniert.

Hass und Liebe lenken das All, durfte man poetisch sagen. Übergeordnetes – beispielsweise die Existenz unterschiedlicher Völker – wurde indessen nur erklärlich, wenn man die Begleitumstände kannte, das „Klima" der Entstehung, wie es beim Staatstheoretiker Montesquieu hieß. Verstand man etwa die Sprache gut aufklärerisch als Ausdruck von Empfindungen, musste man plausibel machen, wie aus akustischen Lauten Merkmale von Dingen hatten werden können, bis sich die Wahrnehmung gliederte und der Mensch wortgestützte „Besonnenheit" erlangte. Das konnte doch nicht so schwer sein.

„In freudiger Anschauung des Ähnlichen" trainiere unsere Vernunft ja ohnehin unablässig die „Anerkennung der Gegenstände", resümierte Herder später optimistisch. Auf „die Natur als Lehrerin" sei Verlass, solange man seinen „schlichten guten Verstand" benutze. „Wir sind hier, um uns auszubilden, zu entwickeln", schrieb der 24-Jährige voller Begeisterung an Moses Mendelssohn. „Die Ausbildung und Entwicklung auf dieses Leben, sie ist Zweck, sie ist Bestimmung" – bemerkenswert diesseitige Ansichten für einen studierten Theologen.

„Leben" war und blieb sein Leitwort. So eifrig er Wissen aufsog, so unbändig drängte es ihn zur Praxis. Im Mai 1769 hielt es ihn nicht länger auf dem mickrigen Posten in Riga; er floh zu Schiff nach Frankreich. Während der Fahrt notierte er im intensiven schriftlichen Selbstgespräch eine Fülle von Ideen. Das erstaunliche „Journal meiner Reise", Keimzelle vieler späterer Werke, endete mit dem Entwurf eines Lehrplans für Livland. Bildung als entscheidende Kraftquelle zur Verbesserung der menschlichen Existenz: Aufklärerischer ging es kaum.

Herder im Jahr 1785
Gemälde von Anton Graff, Gleimhaus Halberstadt

Doch vorerst blieb es bei Entwürfen. Zwar studierte Herder nach der Landung in Nantes eifrig Schlüsselwerke wie die „Encyclopédie“ und bemühte sich bald darauf in Paris um Kontakt zu Größen wie Diderot, aber mit einem ostpreußischen Hilfslehrer konnten die französischen Intellektuellen nichts anfangen. Schließlich erlöste ihn das Angebot einer Stelle als fürstlicher Reisebegleiter. Über Amsterdam fuhr er nach Hamburg, wo er Lessing und dessen gewitzten Verleger Johann Joachim Bode, den Dichter und Journalisten Matthias Claudius und den Pädagogen Johann Bernhard Basedow traf.

Den rasch verhassten Job kündigte Herder schon nach wenigen Monaten, aber mit Gewinn: In Darmstadt lernte er seine spätere Frau Caroline Flachsland kennen; in Straßburg traf er bald darauf, im Herbst 1771, den eben 22-jährigen Jurastudenten Johann Wolfgang Goethe. Staunend nutzte dieser die Chance, dass der scharfzüngige, oft missmutige, aber schier grenzenlos belesene Ostpreuße ihn „mit allem neuen Streben“ vertraut machte.

Eines der wichtigsten Themen in den langen Gesprächen war die Frage nach historischen Anfängen. Herder hatte eine Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“ fertig, mit der er sich um einen Preis der Berliner Akademie bewarb. Verblüffend kühn zeigte er darin, wie wenig es half, ergründen zu wollen, ob die Sprache eine Gottesgabe sei. Entscheidend sei vielmehr, dass der Mensch überhaupt nur als sprachliches Wesen seine Eigenart zeige.

Damit folgte Herder einem Gedanken seines Königsberger Mentors Johann Georg Hamann. Für Hamann, den intellektuellen Einzelgänger und erweckten Christen, gehörte Sprache zur „Herunterlassung Gottes“. Ohne diese gnädige Sinnstiftung konnte es keinerlei Weltzusammenhang geben. Poesie war gewissermaßen der schöpferische Glutkern, „die Muttersprache des Menschengeschlechts“. Davon inspiriert, hatte Herder auf die Ursprünglichkeit alter Volkslieder, ihre „Würfe und Sprünge“ zu achten begonnen, wie er überall der „Melodie lebendiger Kräfte“ im Dasein nachspürte.

Freilich galt es nicht nur zu lauschen, sondern einzustimmen in dieses Konzert „tätiger Kräfte“. Wer den Leitgedanken „Alles in der Schöpfung ist Bildung“ ernst nahm, sah das eigene Streben stets auch im Dienst der Mitwelt. „Erziehe dich und andere für dies Leben“, forderte Herder. Den Ehrgeiz darin erläutert der Jenaer Kulturwissenschaftler und Herder-Kenner Michael Maurer: „Hinter seiner Gemeinde und seiner Schule“ habe Herder „immer das große Publikum, die gesamte deutsche Nation“ gemeint – „auch insofern ein echter Aufklärer“.

Caroline Herder mit ihren vier Söhnen
Scherenschnitt, 1782

Schicksal deutscher Kleinstaaterei, dass so ein Visionär als Hofprediger in Bückeburg anfangen musste, in einer ländlichen Grafschaft von gerade mal 15 000 Einwohnern. Immerhin nutzte Herder den Posten nach Kräften aus: Im Mai 1773 heiratete er Caroline Flachsland, hielt sich mit Reiten und Eislauf fit und stürzte sich neben den Amtsgeschäften geradezu manisch ins Publizieren.

So erschienen allein 1774 theologische Handreichungen „An Prediger“, das Opernlibretto „Brutus“, der schon fertige, auf Voltaire und viele andere Autoren reagierende Geniestreich „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ und der erste Teil einer groß angelegten Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte unter dem Titel „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“. Darin war streckenweise fast jedes dritte Wort fett gedruckt; es sah aus, als wolle der begeisterte Prediger die Leser packen und schütteln.

Nüchternere Zeitgenossen stieß so viel Enthusiasmus ab. Herder schreibe „wie einer, der sich im Schlafrock zu Pferde setzt“ und erwarte für sein „Lärmschlagen“ auch noch Beifall, schimpfte ein kluger Bekannter, der Darmstädter Kriegsrat Johann Heinrich Merck. War das intellektuelle Multitalent vom aufklärerischen Pfad vernünftiger Argumentation abgekommen? Nicht einmal der Gottsucher Hamann mochte das Produkt seines Schützlings loben.

Immerhin war Herder nun so bekannt, dass seinem bislang eifrigsten Zuhörer ein Coup gelang: Goethe, kaum selbst in Weimars Staatsapparat eingetreten, bewegte seinen Herzog Carl August dazu, den feuerköpfigen Theologen ebenfalls anzustellen. Von Oktober 1776 an waltete Herder, immerhin erst 32 Jahre alt, als Oberkonsistorialrat, Generalsuperintendent und Hofprediger von Sachsen-Weimar-Eisenach, in unmittelbarer Nähe zum Bestsellerautor Goethe („Götz von Berlichingen“, „Die Leiden des jungen Werther“) und zum Großliteraten Christoph Martin Wieland.

Herder schreibe „wie einer, der sich im Schlafrock zu Pferde setzt“, spottete ein Bekannter.

Zwar war der zu Missmut neigende, bei wachsender Familie stets finanziell bedrängte Universalgelehrte auch in Weimar nie recht zufrieden. Aber die intellektuelle Konkurrenz am Ort forderte Herders Schreibenergie und nahm ihr zugleich den verstörenden Überschwang. In Studien wie „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ oder „Plastik“ hielt er seine ästhetischen Überzeugungen vom schöpferischen Weltverhältnis des Menschen fest. Als Schulorganisator kam er pädagogisch über die Theorie hinaus; als Pastor primarius durfte er die lutherische Orthodoxie recht weit auslegen.

Drei Jahre nachdem sein alter Lehrer Immanuel Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ philosophisch Epoche gemacht

hatte, holte 1784 auch Herder zum großen Wurf aus. „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ sollte sein Hauptwerk heißen. Tatsächlich bündelten die bis 1791 erschienenen vier Bände wahrhaft enzyklopädische Kenntnisse: Vom kosmischen Ort der Erde als „Stern unter Sternen“ und dem Werden des Menschen mit seinen Sprach- und Ausdrucksfähigkeiten über das Kulturschicksal Europas bis zur Wesensart ferner Völker fehlte kaum ein Thema. Herder „las die Welt wie ein Buch“, schreibt Michael Maurer treffend – und überall sah er sich dabei herausgefordert, die Ansichten der Aufklärung neu durchzudenken.

Politisch konnte er sich mit den Hoffnungen des anbrechenden Revolutionszeitalters mehr identifizieren als die meisten seiner Weimarer Gesprächspartner. „Freiheit ist der Grundstein des gesunden Verstandes, aller willigen Tugend des menschlichen Herzens, aller Wohlfahrt des Weiterstrebens“, schrieb er schon 1780. Manchmal ließ er, der Hofprediger, sogar ein wenig Fürstenkritik, ja demokratische Gesinnung durchblicken. Nur gewaltsamen Umsturz mochte er nie befürworten. Der Aufbruch zu höherer Gemeinschaftlichkeit sollte von der Einsicht aller getragen sein.

Mit diesem Plädoyer für organische Entwicklung distanzierte er sich von Machbarkeitsidealen früherer Generationen. Geistig-kulturelle Einheiten seien die „Nationen“, das vom Familienverband, gemeinsamer Sprache und Sitten zusammengehaltene Volk. Staaten dagegen seien letztlich nur auferlegt, ja Notgeburten. In einem Entwurf zu den „Ideen“ heißt es lapidar: „Jeder Staat als solcher ist eine Maschine, und keine Maschine hat Vernunft.“

Das erste Blatt von Herders früher Ideensammlung „Journal meiner Reise im Jahr 1769“

Das klang schon fast nach Rousseaus herber Zivilisationskritik. Aber den Gedanken, die Menschheit sei vom edlen, natürlichen Urzustand immer tiefer gesunken, fand Herder überzogen. Andererseits kamen ihm die Fortschrittsvisionen der früheren Aufklärer geradezu lachhaft vor. Wer eine goldene Zukunft in Rationalität beschwöre, der begebe sich auf ein trügerisches „Meer erdichteter Endzwecke“, spottete er. Seine eigene Ansicht hatte schon 1774 festgestanden: „Jede Nation hat den Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt.“

Wenn aber „Jahrhunderte nur Silben, Nationen nur Buchstaben und vielleicht Interpunktionen“ im Weltganzen waren – genügte es da nicht, Gott walten zu lassen, wie Quietisten und andere fromme Sektierer es predigten? Keineswegs, erklärte Herder. Für ihn blieb der Mensch „immer im Gange, unruhig, ungesättigt“ und gerade deshalb verpflichtet, nach „Humanität“ zu streben. Dem „ersten Freigelassenen der Schöpfung“ und „humanisierten Gott der Erde“ sei es aufgegeben, an „seinem Ziel, der möglichstbesten Ausarbeitung seiner Form“, aktiv mitzuwirken.

Was das heißen sollte, hat Herder-Fachmann Maurer überzeugend erklärt: „Humanität“ bedeutete für Herder, dass der Mensch eine „zweite Genesis“ durch Kultivierung brauche – durch Überlieferung, Erziehung und Bildung. „Die Natur des Menschen ist Kunst“ heißt Herders Merksatz; anders als seine tierischen Verwandten müsse der Mensch zeitlebens um die Tugend ringen. Oberhalb des individuellen Strebens bedeute das logischerweise, „Licht, Aufklärung, Gemeinsinn“ zum Wohl des Vaterlandes zu verbreiten.

Fast penetrant häufig verkündete Herder diesen Gedanken in seinem nächsten großen Werk, den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (1793 bis 1797). Nur halb scherzhaft gestand der emsige Autor einmal, er wolle „Euch mit der Humani-

tät so ermüden, dass Ihr aus Not human werden müsst, damit ich nur endlich schweige“.

Unverkennbar blieb hier der aufklärerische Wunsch nach Weltverbesserung – aber wohlfeile Rezepte fehlten. „Das Wesentliche unseres Lebens ist nie Genuss, sondern immer Progression“, hatte Herder schon 1772 erklärt. Wer das menschliche Dasein und die Geschichte so vorbehaltlos als bewegten Organismus rastloser Kräfte betrachtete, dem blieb nichts übrig als zu hoffen, dass ihr Schwung ihn mittragen werde. „Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben!“ und „Sei, wer du sein sollst, und tue das Deine!“ Darauf komme es an, nicht auf starre Begriffsgebäude („alles Maschine“) und dogmatische Barrieren.

Selbst den Begriff Gottes sah der Prediger in diesem Sog. Zugegeben, es sei bestechend, wie der große, neuerdings wieder heftig diskutierte Spinoza das oberste Wesen mit dem Ganzen der Natur, also der Welt gleichsetze. Doch sei diese eben – mit Leibniz – nur als unablässig sich wandelndes Kraftgefüge denkbar. „Keine Ruhe ist in der Schöpfung, denn eine müßige Ruhe wäre Tod“, schrieb Herder 1787 in seiner durchaus fairen Abrechnung mit Spinoza, die er schlicht „Gott“ nannte.

Er empfand dieses „Gleichgewicht lebendiger Kräfte“ in der Welt, „das große Saitenspiel aller Gedanken und Empfindungsarten“, als bare Selbstverständlichkeit. Selbst dass sein analogisch-kühn formuliertes Weltbild die Wirklichkeit vielleicht zu harmonisch färbte, schreckte ihn nicht ab. Wie sollte es anders gehen? „Unsere Vernunft bildet sich nur durch Fiktionen“, sinnierte er 1796. „Immerdar suchen und erschaffen wir uns ein Eins in Vielem und bilden es zu einer Gestalt; daraus werden Begriffe, Ideen, Ideale.“

Die Zeitgenossen hingegen reagierten mit den Jahren immer weniger wohlwollend. Ältere sahen die reformerische Nüchternheit der Aufklärung bei Herder durch Gefühligkeit und Historismus verwässert. Jüngere störte es, dass der Weimarer Alleskenner sich weigerte, der Vernunftkritik seines alten Königsberger Lehrers Immanuel Kant zu folgen.

Kant selbst hatte 1785 in einem scharfen Verriss die „Ideen“ als unwissenschaftlich abgefertigt. Fast anderthalb Jahrzehnte später schlug Herder zurück: In einer „Metakritik“ – Haupttitel: „Verstand und Erfahrung“ – hielt er 1799 seinem alten akademischen Mentor vor, er jongliere mit inhaltslosen Begriffen: „Reine Vernunft“ ohne Rückbindung zur Welt sei ein Hirngespinst. Schon im Jahr darauf erschien eine ebenso bittere, geradezu quälend ausführliche Polemik gegen die Ästhetik von Kants „Kritik der Urteilskraft“. Die philosophischen Spekulationen der Kant-Fortsetzer Fichte und Schelling wischte Herder erst recht empört beiseite.

„Ich stehe allein, verborgen, überschrien, oft verkannt, aber desto mehr geplündert“, klagte der gealterte Herder.

Am Ende des Jahrhunderts der Aufklärer fühlte er, dessen Humanismus der All-Begeisterung schon häufig missverstanden worden war, sich zwischen den geistigen Parteien vereinsamt. Viel zu wunderbar schien ihm die Welt in Harmonien und Wechselspielen geordnet, als dass er sie rationalistisch oder gar materialistisch zergliedern mochte; viel zu unausschöpflich kostbar und gehaltvoll die leibhaftig gebundene Individualität jedes Wesens – auch von Kunstwerken –, als dass er sie ohne Einfühlung, in kahlen Begriffen für verstehbar hätte halten mögen.

Als die Weimarer Zeitgenossen Goethe und Schiller, von Revolutionswirren und absolutistischen Rückschlägen eingeschüchtert, obendrein ihre Bildungsideale möglichst unpolitisch zu formulieren begannen, sah sich der streitbare Universalgelehrte vollends im Abseits. Seine Appelle zur Humanität schienen verhallt, seine Freiheitssehnsucht düpiert, sein Hinweis auf die unhintergehbare Wandelbarkeit alles Menschlichen banal, seine schon immer nicht sehr analytisch klingenden Predigervokabeln philosophisch zahnlos.

„Ich stehe allein, verborgen, überschrien, oft verkannt, aber desto mehr geplündert“, klagte Herder, von dauernder Anstrengung geschwächt, Ende April 1801. Dennoch, er zwang sich weiter. In einer Zeitschrift, hoffnungsvoll nach der Göttin der Morgenröte „Aurora“ genannt, wollte er seine Ernte der Epoche liefern. Doch schließlich taufte er das Werk doch „Adrastea“ – „die Unausweichliche“. Es war ein Beiname der Göttin Nemesis, der richtenden, ja rächend-schlichtenden Macht des Historischen, in der Herder seit Langem das Sinnbild für Trauer und Trost zugleich erblickte.

Einer von wenigen, die zu Herder hielten: der Schriftsteller Jean Paul Friedrich Richter
Porträt von Heinrich Pfenninger, 1798, Gleimhaus Halberstadt

„Man kam nicht zu ihm, ohne sich seiner Milde zu erfreuen; man ging nicht von ihm, ohne verletzt zu sein“, notierte Goethe in echter Trauer, als Weimars Superintendent am 18. Dezember 1803 mit nur 59 Jahren gestorben war. Aufklärer ohne Ideologie, dissidenter Klassiker, Proto-Romantiker: Stets war Herder seiner Zeit gerade so weit voraus gewesen, dass die zähe, oft dräuende Gegenwart ihn frustrierte; stets hatte er von intellektuellen Moden so spöttisch Abstand gehalten, dass kaum jemand – bis auf ein paar versprengte Geister wie der Schriftsteller Jean Paul – ihm treu geblieben war.

Vernunftmaßstäbe, historisierendes Verstehen, humane Ideale und der Appell an die Sensibilität „reiner Herzen“ – all dies hatte Herder zusammenzudenken vermocht. Wie sehr er sich bis zuletzt als Aufklärer gefühlt haben muss, lässt noch sein Grabstein in der Weimarer Stadtkirche ahnen. Darauf prangt weder ein Bibelspruch noch ein Aufruf zur Tugend, sondern der bei aller Schlichtheit strahlende Wortakkord: „Licht, Liebe, Leben“.

johannes.saltzwedel@spiegel.de

Der Traum von einer aufgeklärten Welt verwandelte sich während der *Französischen Revolution* in einen Albtraum. Wie in einem Lehrstück ist zu sehen, was entfesselte Ideale anrichten können.

TUGEND UND TERROR

Von Eberhard Straub

Es waren französische Revolutionäre, die ihr Werk als Konsequenz der Aufklärung verstehen wollten. Frei von Vorurteilen wollten sie sein, schon weil es ihnen darum ging, ihre Mitmenschen vom Aberglauben zu erlösen. Das setzte voraus, nicht einzelne Missbräuche in der Gesellschaft abzustellen, sondern die herkömmlichen Bräuche als gedankenlos überhaupt abzuschaffen und durch neue – vernünftige – zu ersetzen.

Der republikanische Kalender mit seiner anderen Einteilung der Wochen und den neuen Monatsnamen verdeutlichte seit dem September 1792 jedem, dass eine neue Zeit angebrochen sei. Eine Zeit, die von nun an den Zwecken und Vorstellungen des selbstbewussten Menschen folgt, der es sich zur Aufgabe macht, die Zukunft zu gestalten. Das hieß, auch ganz fernen Generationen vorzuschreiben, was sie zu denken und wie sie zu leben hätten, damit das anbrechende Reich der Freiheit endgültig über den historischen Wandel triumphiere und nicht mehr durch unvernünftige Umtriebe aufgehalten oder gestört werden könne. Im Kern bedeutet das: Der neue Mensch muss sich entschlossen von letzten Überresten aus unzulänglichen Vergangenheiten trennen.

Ideologisch gesprochen: Das Ende der Geschichte ist erreicht. Der neue Mensch überholt sich in schöpferischer Werdelust immerfort zum jeweils allerneuesten Menschen in der allerneuesten Neuzeit. Darüber wird suggeriert, dass die schöne, immer neue Welt ununterbrochen in Bewegung bleibt, obwohl sich an ihren ideologischen Voraussetzungen nichts ändern darf, weil Vernunft, Freiheit und der Mensch selbst unwandelbare Größen sind. Jeder Versuch, in aller Freiheit eine anders nuancierte freiheitliche Ordnung anzustreben, muss als Rückfall in irrationale Unübersichtlichkeiten von wehrhaften Bürgern radikal bekämpft werden.

In diesem Denken folgt alles einer klaren Logik: Die neue Zeit und mit ihr die revolutionäre Republik haben den Menschen ein für alle Mal aus zwanghaften Konventionen befreit. Alle Menschen sind Brüder und einander gleich, weil ihr Wollen darauf gerichtet ist, zum Ausdruck eines gemeinsamen Willens zu werden. Diese Homogenität kann allerdings vorläufig noch zänkischer Parteigeist durcheinanderbringen, der die Einheit der Vernünftigen gefährdet und die neue Ordnung mit konterrevolutionärem Umsturz bedroht.

Um das zu verhindern, bedarf es ständiger Aufklärung und Erziehung, damit keiner mehr irrationalen Versuchungen erliegt und der öffentlichen Eintracht schadet. Jeder ist daher verpflichtet, jeden zu beobachten, um möglichen gefährlichen Anfängen zu wehren. Unter Umständen muss sich die Republik mit dem Terror verbünden und in strenger Gerechtigkeit energisch ihre Feinde zur Ordnung rufen. Eigensinnige beleidigen die Majestät der in sich einigen und unteilbaren Nation; diese repräsentiert die unantastbare Würde aller aufrichtigen Bürger und wahrhaften Mitmenschen.

Der republikanische Terror, vor allem vom September 1793 bis zum Juni 1794, mit Verleumdung, Denunziation und seelischen Verwüstungen aller Art, mit Mord und Totschlag und den praktischen Verwüstungen in rebellischen Landschaften und Städten, bereitet vielen Historikern bis heute erhebliche Schwierigkeiten. In ihren Darstellungen sollen die humanistischen Ideen der Aufklärung, der Revolution und der Demokratie auf keinen Fall in ein Zwielicht geraten. Sie müssen unbeschädigt bleiben von irrationalen Ausbrüchen, die sich dennoch ausgerechnet im eleganten und geistreichen Frankreich ereigneten, das sich unablässig als Inbegriff menschlicher Gesittung feierte.

Antoine de Rivarol, einer der wenigen aufgeklärten Geister, die unter dem Eindruck der Ideen von 1789 nicht ihre Besonnenheit einbüßten, bemerkte zu Gewalt und Verbrechen: „Die zivilisiertesten Völker sind nicht weiter von der Barbarei entfernt als das glänzendste Eisen vom Rost. Die Völker und

„Liberté, Egalité, Fraternité“
Gemälde von Sigmar Polke, 1988

die Metalle sind nur an der Oberfläche poliert.“ Sein Urteil widerspricht der aufgeklärten und ebenso revolutionären Hoffnung, dass der Mensch zur Vernunft in vernünftigen, menschenwürdigen Verhältnissen gelangen werde und alle Vernünftigen und Guten zusammen das „gute Volk“ bildeten.

Auf solche Illusionen hat Rivarol, der überzeugte Verteidiger der Monarchie, ungerührt erwidert: „Es kann der absolute Fürst ein Nero sein, doch ist er zuweilen auch ein Titus oder Marc Aurel. Das Volk ist häufig Nero und niemals Marc Aurel“ – also oft tyrannisch und nie weise-reflektiert. Rivarol sah keinen Grund, dem Volk zu vertrauen, weil Völker eben nicht vernünftig werden, zumal wenn ihnen von philosophisch angehauchten Politikern verkündet wird, sie würden desto aufgeklärter, je freier ihre Lebensart sich entwickeln dürfe.

Demokratische Menschenfreunde überhörten ungeduldig derartige Bedenken, die sie im Übrigen weiterhin in Verlegenheit bringen. Sie vertrauen nämlich seit der Revolution auf ein probates Mittel: Erziehung. Der Vernünftige weiß, was dem immer noch Unvernünftigen frommt. Er kann und muss ihn aus Unmündigkeit erlösen, indem er ihn schult, leitet, formt und als Orientierungshelfer unermüdlich begleitet, bis aus dem sozial Schwachen ein zurechtgeschliffener, vielseitig strahlender Sozialpartner in der besten aller Welten geworden ist.

Der pädagogische Eros verknüpft also Revolution und Aufklärung. Beide wollen erziehen. Das geht nicht ohne Bevormundung. Zur Aufklärung gehören Zwang, Strafe und Belohnung. Die Revolutionäre verrieten also keineswegs mit ihren bis dahin unge-

wöhnlichen Erziehungsmaßnahmen die Aufklärung oder ihre Revolution. Ganz im Gegenteil: Indem die Republik einschüchternd auftrat, wollte sie sich – umtost vom Lärm des weltbürgerlichen Pathos – der übrigen, darbenden Menschheit als Retter und Befreier empfehlen.

Die Revolutionäre folgten allerdings in ihrer Praxis nicht unmittelbar den Imperativen philosophischer Köpfe. Die meisten der politischen Macher waren nur sehr oberflächlich mit den Diskussionen vertraut, die kritische Geister in den Salons oder den Separees feiner Restaurants führten. Die Aufklärung hatte sich im Gespräch entwickelt, zu ihr gehörten die Geselligkeit und das Talent, sich zu gefallen, indem man anderen gefällt. Zu ihr gehörten Spiel, Wortwitz, Eleganz und die Kunst der Konversation, der auch die vielen imaginären Gespräche in Briefen genügen mussten.

Bücher und Artikel lassen von dieser anmutigen Lebensart kaum noch etwas ahnen. Selbstverständlich wurde damals auch viel gelesen, aber noch mehr wurde über Bücher gesprochen und vor allem über solche, von denen man gehört und die man nie gelesen hatte. Den theoretischen Schriften fast aller *philosophes* fehlt gerade die gefällige Lebhaftigkeit, die den Salon auszeichnete.

Die späteren Protagonisten im revolutionären Drama kamen vorzugsweise aus dem Kleinbürgertum. Zugang zu Salons fanden sie erst, als „Aristokrat“ schon ein Schimpfwort war und *amitié* jedem den fürchterlichen Ruf verschaffen konnte, er vernachlässige aus Freundschaft und Ehrgeiz die Tugend und das Vaterland oder schließe sich Fraktionen an.

In den Lateinschulen empfingen alle – ob Bürger oder Adlige – die gleichen, gründlichen Kenntnisse von der vorbildlichen und daher klassischen Antike. Die großen Redner oder Journalisten unter den Revolutionären erinnern an Cato und Brutus, an Marius, die beiden Gracchen, an Cicero oder Tacitus. Höchstens beiläufig erwähnen sie zuweilen Rousseau oder Montesquieu. Ganz bewusst berufen sich gerade Republikaner auf altrömische Tugend, Vaterlandsliebe, schlichte Sittlichkeit und geistige Biederkeit.

Aus den Franzosen sollten ja neue Römer werden, die mit beispielhafter Aufrichtigkeit, voller Abscheu vor Luxus und Wollust, die so lange gekränkte Würde des Menschen wiederherstellen und jeden Menschenfreund zur Nachahmung auffordern würden. Für die Redekunst blieb die Antike ausschlaggebend, durchaus in der rhetorischen Tradition des *ancien régime* und der Klassiker von Corneille bis Racine, wie sie in den Klosterschulen gepflegt worden war.

Außerdem waren die skeptischen Aufklärer keine Republikaner. Sie träumten keineswegs davon, etwa Bauern und Analphabeten zu freien, selbstständigen Bürgern bilden zu können. Ihr politisches Ideal blieb die aufgeklärte Despotie, wie sie idealtypisch Friedrich der Große oder Katharina die Große verkörperten, denen andere Potentaten nacheiferten. Bei den theatralischen Auftritten, in denen revolutionäre Gesinnungstüchtigkeit zum Gemeinschaftserlebnis werden sollte, boten sie kaum Anknüpfungspunkte für republikanischen, gar demokratischen Wortprunk.

„Gedanken richten sich gegen andere Gedanken, die als Irrtümer bekämpft werden sollen.“

Diese Ferne zu den berühmten Geistern der Zeit und den graziösen Weltwundern der Epoche bedeutete nicht, dass die Söhne der Revolution, die ihr alles verdankten – Aufmerksamkeit, Ruhm, Einfluss – von der Aufklärung gar nicht berührt worden wären. Unmittelbar vor und während der Revolution wurde noch weniger gelesen als zuvor, aber ununterbrochen geredet. In diesem ewigen Gespräch der Aufgeregten gewann der unruhige Zeitgeist die Schlagworte, unter deren Vorherrschaft die verschiedenen Willensrichtungen gebündelt und vereinheitlicht werden konnten.

Es gab viele Tendenzen innerhalb der Aufklärung und ihrer diffusen Bewegung. Die Revolution fasst mehrere Revolutionen zusammen, die sich erheblich voneinander unterschieden, da die Interessen von Bauern, Proletariern, Kleinbürgern, Großhändlern oder der unter sich zerstrittenen Aristokratien im grellen Gegensatz zueinander standen. Aus diesem Grunde entschlossen sich die Republikaner, die Einheit zu erzwingen, die erst einmal eine geistige sein musste. In dieser Absicht erwiesen sie sich als Erben

Napoleon schaffte Ordnung nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Säbel.
Gemälde von Antoine-Jean Gros, 1796

der Unduldsamkeit, auf die die Aufklärer auch im Umgang untereinander nicht verzichten mochten.

Gedanken haben immer eine polemische Tendenz. Sie richten sich gegen andere Gedanken, die als Irrtümer bekämpft und unschädlich gemacht werden sollen. Die Toleranz ist ein hohes Gut, zumal in aufgeklärten Kreisen. Aber sie hat ihre Tücken, sie darf nicht zur Nachsicht mit den erklärten Feinden der Geistesfreiheit ausarten. So kommt es zur Parole: Keine Toleranz den Intoleranten! Das bedeutet im 18. Jahrhundert: kein Waffenstillstand mit der infamen, der niederträchtigen und ruchlosen Römischen Kirche und ihrer Geistespolizei, den Jesuiten. Beide mussten zermalmt werden, wie Voltaire forderte.

Robespierre, der den Terror entfesselt hat, fällt ihm schließlich selbst zum Opfer. ***Zeitgenössischer Stich***

Toleranz und bürgerliche Gleichberechtigung konnte auch nicht den Anhängern falscher, gar gefährlicher philosophischer Lehren gewährt werden. Es waren die Evangelisten der Toleranz, die dem irrenden Geist unterstellten, ein Ungeist zu sein. Auch sie kannten Häretiker und Schismatiker im Reich der reinen Vernunft, das vor solchen Unholden bewahrt werden müsse. Die Aufklärer aller Richtungen fürchteten Pluralismus und Relativismus, eine Skepsis und Kritik, die auch die Gültigkeit ihrer Vernünftigkeiten infrage stellen würde, wenn alles relativ sei, also gleich gültig. Das konnte kämpferische Aufklärer nicht gleichgültig lassen.

In der liebsten Oper der Deutschen, in Mozarts „Zauberflöte“, warnt Sarastro, der Menschenfreund, der Großherzige, der keine Rache kennt und keinen Feind: „Wen solche Lehren nicht erfreu’n / verdienet nicht, ein Mensch zu sein.“ Der aufgeklärte Menschenfreund bestimmt also, wer berechtigt ist, ein Mensch zu sein oder sich als Unmensch erweist. Darin liegt eine schreckliche Selbstermächtigung der Humanisten: aus ihrer Gemeinschaft auszugliedern, wer ihren Ansprüchen und Vorschriften nicht genügt, oder ihn zumindest in Schulungskursen so zu präparieren, bis er endlich den aufgeklärten Normen zu genügen vermag.

In der Schreckensherrschaft der Revolutionäre vollendete sich die aufgeklärte Abscheu vor Obskurantismus, Volksverdummung, Unvernunft und jedem Abweichen von reiner Menschlichkeit. Für infam und nichtswürdig werden nicht nur die Kirche und der Christ erklärt, sondern im Sinne Sarastros jeder, der sich den Forderungen der Revolution entzieht und ihrer Bestimmung von Menschlichkeit und Menschenwürde. Schon unzuverlässiges Verhalten macht verdächtig, ein Verschwörer, ein Verräter zu sein. Er muss zermalmt werden, wie die Kirche, um die Gemeinschaft aufrichtiger Patrioten vor den Anschlägen solcher Menschenfeinde zu schützen.

Was gut und böse ist, bestimmt somit der Gerechte. Er kann und darf als Rächer der verletzten Menschenrechte im Namen der Freiheit als todbringender Würgeengel auftreten, wie Danton 1791 stolz bekannte. Ja, es ist die Pflicht jedes von der Sonne der Gerechtigkeit erhellten und vernünftigen Republikaners, Widerstrebende zu vernichten, auszulöschen, zu vertilgen oder auszurotten. Nur eine kämpferische Tugend, die sich mit dem Terror verbündet, kann sich siegreich behaupten. Eine Tugend, die nicht schrecklich ist, befleckt sich mit Sentimentalität und verfinstert die Strahlen der Sonne als Licht der Vernunft.

Da ferner eine Republik nur in Gemeinschaft von Republiken Ruhe und Sicherheit findet, müssen sämtliche Nachbarn Frankreichs militärisch zur demokratischen Vernunft gebracht werden. Dann wird es keine Kriege und keine heftigen Missverständnisse mehr geben; die Erde wird zum Himmelreich, denn dann ist „zernichtet der Heuchler erschlichene Macht“, wie Sarastro beruhigend versichert.

Es kam alles ganz anders. Ein junger, fähiger Soldat, Napoleon Bonaparte, packte das Glück bei der Locke, das ihm, der die Revolution liquidierte, den Weg ebnete, Kaiser der Franzosen zu werden. Nicht die Vernunft, sondern der Säbel schaffte Ordnung, die freilich zu weiteren Turbulenzen in Europa führte. Erst von den Vertretern des monarchischen Prinzips konnten sie beruhigt werden, was dem Kontinent ein Jahrhundert relativer Stabilität verschaffte. Auch das gehört zur Dialektik der Aufklärung. Von ihr ist heute nur noch selten die Rede. Doch vielleicht haben endlich einige erkannt, dass auch die Aufklärung und deren revolutionäre Nebenfolgen ohne Aufklärung über sich selbst nicht auskommen.

Eberhard Straub, 76, ist habilitierter Kulturhistoriker und lebt als freier Autor in Berlin.

Nach englischem Vorbild legte der fortschrittliche Fürst Franz von Anhalt-Dessau in Wörlitz einen *grandiosen Garten* an – der Park war gedacht als Landschaft der Aufklärungsideale.

Der grüne Lord

„Die Natur verabscheut eine gerade Linie", postulierte William Kent, der den Landschaftsgarten in Stowe anlegte. Seine Ideen dienten Fürst Franz als Inspiration.

Von Susanne Weingarten

„Hier ist's jetzt unendlich schön", berichtete Johann Wolfgang Goethe am 14. Mai 1778 seiner Vertrauten Charlotte von Stein. „Mich hat's gestern Abend, wie wir durch die Seen, Kanäle und Wäldchen schlichen, sehr gerührt, wie die Götter dem Fürsten erlaubt haben, einen Traum um sich herum zu schaffen."

Dieser Traum war der Garten, den Leopold III. Friedrich Franz, Fürst und Herzog von Anhalt-Dessau (1740 bis 1817), seit Ende des vorangegangenen Jahrzehnts im nahen Wörlitz hatte anlegen lassen. Der junge Dessauer, kurz „Fürst Franz" gerufen, war einer der ersten aufgeklärten deutschen Regenten – und seine Ideen ließ er, für alle 35 000 Untertanen seines 700 Quadratkilometer kleinen Fürstentums sichtbar, in die flache Landschaft der Elbauen einschreiben: Der Wörlitzer Park war gedacht als Landschaft der Ideen und Ideale, geradezu als moralische Anstalt.

Er sollte den Anbruch einer neuen Zeit, eines neuen Denkens, eines neuen Menschenbilds markieren. Franz wollte sich abgrenzen von der Ära des Absolutismus mit ihrer Barockästhetik, wie sie noch im nahen, sehr viel mächtigeren Preußen unter seinem Herrscher Friedrich II. zu besichtigen war.

Fast 100 vergoldete „Sonnenstrahlen" schmücken die schmiedeeiserne, an die drei Meter hohe Sonnenbrücke von 1796, die den Langen Kanal im Wörlitzer Park überspannt.

Vorbilder gab es schon einige. Im Lauf des 18. Jahrhunderts hatte sich – ausgehend von meist adligen Großgrundbesitzern, Landschaftsarchitekten und Intellektuellen in England – eine völlig neue Gartenkultur in Europa entwickelt, die eng mit dem Natürlichkeitsideal der Aufklärung verknüpft war. Aus Fernsehserien wie „Downton Abbey" ist der Anblick weiterhin vielen vertraut. „Der Garten war ein unübersehbares Anzeichen von Status, Reichtum, Identität und Patriotismus", so der britische Gartenhistoriker Patrick Eyres; „außerdem zeigte der Garten die ästhetische und gärtnerische Kennerschaft des Landbesitzers."

Fürst Franz hatte schon früh mehrere Reisen nach Großbritannien unternommen, um sich von den gefeierten Landschaftsgärten, etwa den frühen Vorzeigeparks in Stowe und Stourhead, inspirieren zu lassen. Mit seiner Parole „Die Natur verabscheut eine gerade Linie" hatte der Gartenbauer von Stowe, William Kent (1685 bis 1748), der barocken Gartenarchitektur mit ihren streng symmetrischen Anlagen, ihren kunstvoll-geometrischen Rabatten und Parterres (Terrassierungen), ihrem Anspruch auf formale Perfektion und ihrer steif-gezierten Aura der Künstlichkeit den Kampf angesagt.

Anstatt die Natur zu unterwerfen und so die Allmacht des absolutistischen Herrschers zu spiegeln – eine Gartenideologie, die am prunkvollsten im Versailles des „Sonnenkönigs" Ludwig XIV. verwirklicht ist –, wollten die neuen Landschaftsarchitekten

die Natur feiern. „Ein Baum ist ein edleres Objekt als ein Prinz in seinem Krönungsgewand“, erklärte polemisch der englische Dichter Alexander Pope (1688 bis 1744). Und der Philosoph Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671 bis 1713), schwärmte von einem idealen Gartenraum, „wo weder Kunst noch Witz noch Laune des Menschen die echte Ordnung verdorben und jenen ursprünglichen Zustand durchbrochen hat“.

Mit weitläufigen, sanft gewellten Rasenflächen, verschlungenen Wegen für Flaneure und Kutschen, dekorativ angelegten Teichen, Seen und Bachläufen, strategisch angepflanzten Baumgruppen und Wäldchen wurde dieser „ursprüngliche Zustand“ im Garten des neuen englischen Stils elegant beschworen.

Geschickte Planer, allen voran der unermüdliche und höchst geschäftstüchtige Lancelot „Capability“ Brown (1716 bis 1783), der mehr als 170 Anwesen entwarf und zum Stargärtner seiner Zeit avancierte, planten eine ideale Natur, weit schöner und harmonischer als die echte: mit Sichtachsen, Spazierrouten und überraschenden Ausblicken, etwa bei der weit geschwungenen Anfahrt auf die gern im palladianischen Stil gehaltenen Herrenhäuser der britischen Elite.

Die Gartengestaltung sollte „Bilder“ hervorrufen, sie war stark beeinflusst von der zeitgenössischen Landschaftsmalerei. Häufig ließen die Gärtner den Park optisch in die dahinter liegenden Weiden und Wiesen übergehen, sodass weidende Schafe oder Kühe das Idyll vervollkommneten – unsichtbare Gräben, sogenannte ha-has, sorgten allerdings dafür, dass das lästige Vieh nicht wirklich in die Parks eindringen und die Botanik abfressen konnte.

Grotten, künstliche Ruinen, Statuen, Urnen, Sitzbänke, Tempelchen, Brücken und sonstige architektonische Staffagen luden gerade in der Frühphase des neuen Gartentrends das gepflegte Grün mit philosophisch-politischer Bedeutung auf: Wer durch den Park lustwandelte, sollte in einen Raum eintauchen, der Natur, Kultur und Geschichte zugleich umfasste – und dadurch eindrucksvoll erleben, wo sich sein Eigentümer geistig verortete.

Die neue Ästhetik der Natürlichkeit etablierte sich in Großbritannien nach der „Glorreichen Revolution“ von 1688/89, die eine politische Wende herbeigeführt hatte: Sie beendete die Herrschaft des königlichen Absolutismus und setzte die „Bill of Rights“ durch, die das Parlament stärkte und den Monarchen dazu verpflichtete, bürgerliche Rechte und Freiheiten zu respektieren – wichtiger politischer Humus für das heraufziehende Zeitalter der Aufklärung.

Ein Stich des deutsch-britischen Illustrators John Sebastian Miller (1715 bis ca. 1790) lässt die präzise Planung des Gartens von Stowe erkennen.

Der „Apollo-Tempel“ liegt oberhalb des künstlich angelegten Sees im Landschaftsgarten von Stourhead, den der Besitzer Henry Hoare II selbst gestaltete.

An all diesen Vorbildern und Idealen orientierte sich auch im bescheidenen Fürstentum Anhalt-Dessau der ehrgeizige Fürst Franz, der viel lieber in England gelebt hätte als in der deutschen Provinz. Folglich schuf er sein eigenes England zu Hause – als Gegenmodell zum Preußenstaat.

Mit einem hochbegabten Team, den Gartenplanern Johann Christian Neumark und Johann Leopold Ludwig Schoch d. Ä. sowie seinem Hofarchitekten Friedrich Wilhelm von Erdmannsdorff (1736 bis 1800), verwandelte der grüne Möchtegern-Lord ein 112,5 Hektar großes Areal am Wörlitzer See, einem Altarm der Elbe, im Laufe mehrerer Jahrzehnte in eine vielgestaltige Gartenanlage mit Schloss und zahlreichen anderen Wohnsitzen. Die Bestandteile – vor allem „Schochs Garten“, „Neumarks Garten“

Die umfassend humanistische Einstellung des Fürsten spiegelte sich in seinen Gärten, in denen „Natur und Kultur mit geradezu pädagogischen Mitteln inszeniert wurden", so Gazdar. „Der Schauer vor dem Erhabenen hat seinen Platz neben dem Begreifen des Nützlichen. Der Besucher wurde durch die Kulturgeschichte geführt, erlebte aber auch die Fortschritte der Technik."

Jahrelang war Franz selbst durch Europa gereist und hatte dabei einen fast unerschöpflichen Fundus an Eindrücken und Ideen gesammelt, die er in Wörlitz zitieren wollte. Ein Labyrinth, eine „Rousseau-Insel", ein pseudo-italienisches Bauernhaus, eine Grotte, ein Venustempel, ein künstlicher Vulkan, außerdem 17 Brücken verschiedenster Stile, von der einfachen Holzquerung über geschwungene Stufenbrücken bis zu einer verkleinerten Kopie der ersten Eisenbrücke der Welt – die Wörlitzer Gärten waren ein Kosmos im Kleinen, passend zum kleinen Musterstaat der Aufklärung, in dem die großen Intellektuellen der Zeit über Geist, Welt und Zukunftsträume parlierten.

Wörlitz ist „in allererster Linie ein Garten, der über die Bildungsideale seines Erbauers Auskunft gibt, über seine Reisen und nicht zuletzt über die von ihm gelesene philosophische und theologische Literatur", befindet der Autor Stefan Groß.

Weit weniger analytisch sah das ein Zeitgenosse, der Weimarer Schulrat Karl August Böttiger (1760 bis 1835), der über Schochs Garten nördlich des Wörlitzer Sees schrieb: „Vielleicht versteht jetzt in England selbst kein Landschaftsgärtner so meisterhaft die Kunst, durch Mischung von hundertfachem Grün zu schattieren und grün in grün zu malen als Franz. Dies und die damit verbundene Geschicklichkeit, die clusters und clumps von Gebüschen und Bäumen angenehm zu gruppieren und die Grasmatte damit zu bestreuen ist ein Höhepunkt, worauf man bei den so hundertfältig verschiedenen Ansichten im Wörlitzer Garten zu sehn hat."

Nach dem Tod des Fürsten 1817 verlor sein Hort des Humanismus rasch an Bedeutung. Und wie die Aufklärung einst die gezierten, symmetrieversessenen Gärten des Barock kritisiert hatte, so kritisierten nun die Nachgeborenen die grüne Mode der Aufklärung: In den Parks, in denen „einerseits alles die Freiheit der Natur selber beibehalten" solle, während es doch „andererseits künstlich bearbeitet und gemacht" sei, sei ein „Zwiespalt" enthalten, der keine vollständige Lösung finde. „Es gibt in dieser Rücksicht zum größten Teil nichts Abgeschmackteres als solche überall sichtbare Absichtlichkeit des Absichtslosen, solchen Zwang des Ungezwungenen", urteilte scharf der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Doch die Geschichte sollte dem kritischen Denker unrecht geben. Die große englische Tradition hat Deutschland viele der schönsten öffentlichen Gärten beschert, in denen müde Bürger bis heute Luft und Kraft schöpfen können – nicht zuletzt der 1789 begonnene Englische Garten in München. Und das Wörlitzer Gartenreich gehört seit dem Jahr 2000 zum Unesco-Weltkulturerbe.

susanne.weingarten@spiegel.de

und die später entstandenen „Neuen Anlagen" – sind eine Art Bibliothek der Gartenkultur ihrer Zeit.

Große landwirtschaftliche Nutzflächen waren und sind bis heute in die Anlage eingebettet – kein Fehler des Entwurfs, sondern volle Absicht, denn Fürst Franz wollte das Angenehme mit dem Nützlichen verbinden. Auch hierfür gab es ein britisches Vorbild, den Gutshof The Leasowes, den der Dichter William Shenstone (1714 bis 1763) in eine pastorale Idylle verwandelt hatte.

Die Gärten waren weitgehend frei zugänglich, denn Franzens Untertanen sollten sich an ihnen erbauen; wer Glück hatte, dem wurde eine Führung durch den Landesherrn höchst selbst zuteil. Franz-Biograf Kaevan Gazdar spricht sogar vom Garten als „Heilsversprechen eines Reformstaates": Der Fürst ließ Armenhaus und Krankenhaus bauen, führte kostenlose ärztliche Behandlungen für Notleidende und sogar die Pockenimpfung ein, gewährte alten Bauern, Pächtern und Landarbeitern eine Pension von vier Groschen täglich, dazu lebenslanges Wohnrecht, errichtete eine Synagoge und gewährte Religionsfreiheit, förderte das Schulwesen, modernisierte die Landwirtschaft und trieb den Straßenbau voran.

Auf einer Länge von rund 15 Kilometern schlängeln sich Bachläufe durch den Englischen Garten in München, der ab 1789 in einem früheren Jagdgebiet angelegt wurde. Gestaltet hat ihn der „königliche Hofgartenintendant" Friedrich Ludwig Sckell.

Bildnachweise

TITELBILD: FOTOS: DPA, MAURITIUS IMAGES, AGK, CULTURE IMAGES / FAI, ACTION PRESS, BPK
SEITE 3: KATRIN KUTTER
SEITEN 4–5: BRIDGEMAN IMAGES, AKG (2) CHRISTIAN KERBER / LAIF
SEITEN: 6–13: BRIDGEMAN IMAGES (2), THOMAS BRUNS, ERICH LESSING / AKG, FOTOTECA GILARDI / AKG, AKG, ULLSTEIN BILD
SEITEN: 14–18: AKG (5), HULTON ARCHIVE / GETTY IMAGES, PICTURE-ALLIANCE / DPA, AKG / SCIENCE PHOTO LIBRARY, GRANGER, NYC / INTERFOTO (2), BRIDGEMAN IMAGES (5), MANUEL COHEN / AKG, ERICH LESSING / AKG, AFP, BIFAB / PICTURE-ALLIANCE / DAPA, MIDDLE TEMPLES LIBRARY / SCIENCE PHOTO LIBRARY, BPK / GEMÄLDEGALERIE, JÖRG P. ANDERS / SMB, DE AGOSTINI / GETTY IMAGES
SEITE 19: SCIENCE PHOTO LIBRARY, AKG
SEITEN 20–25: ULLSTEIN BILD, AKG (2), BRIDGEMAN IMAGES, SUPERSTOCK / MAURITIUS IMAGES
SEITE 26: PAUL D. STEWART / SCIENCE PHOTO LIBRARY / AKG
SEITEN 28–29:AILLUSTRATIONEN: JINDRICH NOVOTNY (6)
SEITEN 30–31: BRIDGEMAN IMAGES, AKG
SEITEN 32–35: JÜRGEN-BAUER.CO, INTERFOTO, AKG (3), ERICH LESSING / AKG, ALAMY / MAURITIUS IMAGES
SEITEN 36–39: AKG (2), ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS
SEITEN 40–41: AKG, AKG / DE AGOSTINI PICTURE LIBRARY
SEITEN 42–43: BPK. BRIDGEMAN IMAGES
SEITEN 44–48: AKG (2), BPK / KUPFERSTICHKABINETT, VOLKER-H. SCHNEIDER, SMB, A. PSILLE, DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM, BERLIN, BRIDGEMAN IMAGES
SEITE 49: BRIDGEMAN IMAGES
SEITEN 50–51: AKG
SEITEN 52–56: FLORILEGIUS / FOTOFINDER.COM (3), IMAGO / LEEMAGE (3), AKG / DE AGOSTINI PICTURE LIBRARY, UNITED ARCHIVES / MAURITIUS IMAGES, SOTHEBY'S / AKG
SEITE 57: AKG
SEITE 58–63: UNITED ARCHIVES / MAURITIUS IMAGES, AKG, CULTURE-IMAGES / LEBRECHT, TSCHANZ-HOFMANN / MAURITIUS IMAGES
SEITEN 64–65: SAMMLUNG RAUCH / INTERFOTO (2), KARGER-DECKER / INTERFOTO
SEITEN 66–67: AKG (3)
SEITEN 68–71: BRIDGEMAN IMAGES, ULLSTEIN BILD, ALAMY / MAURITIUS IMAGES, BPK / NATIONALGALERIE, SMB
SEITEN 72–75: BRIDGEMAN IMAGES (2), GAMMA-RAPHO / GETTY IMAGES
SEITEN 76–78: COLLECTION ABECASIS / SCIENCE PHOTO LIBRARY, IMAGO, HAWAIIAN LEGACY ARCHIVE / GETTY IMAGES
SEITE 79: AKG
SEITEN 80–85: AKG / IAM, BRIDGEMAN IMAGES (3), BPK / GERARD LE GALL, ULLSTEIN BILD, SCHERL / SÜDDEUTSCHER VERLAG / LAIF, M. SEEMULLER / AKG / DE AGOSTINI PICTURE LIBRARY
SEITE 86: BPK / NATIONALGALERIE, KLAUS GÖKEN / SMB
SEITE 87: AKG
SEITEN 88–95: AKG (6), BPK, BPK / STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN (2)
SEITEN 96–101: ULLSTEIN BILD (2), ELIE BERNAGER / AKG (2), AKG, PBK / STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN, LEEMAGE / FOTOFINDER.COM
SEITEN 102–105: BRIDGEMAN IMAGES (2), ULLSTEIN BILD, AKG
SEITEN 106–108: AKG (2), TED KINSMAN / SCIENCE PHOTO LIBRARY
SEITE 109: BRIDGEMAN IMAGES, LEEMAGE / FOTOFINDER.COM
SEITEN 110–111: FRITZ SIMAK / IMAGO (2), AKG (2)
SEITEN 112–113: ILLUSTRATIONEN: JINDRICH NOVOTNY (5)
SEITEN 114–118: AKG (4), ULLSTEIN BILD (2), BPK
SEITE 119: LAURENT LECAT / AKG
SEITEN 120–125: AKG (2), CONSTANTIN BEYER / ARTHOTEK, BPK / STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN, BPK / DAS GLEIMHAUS, ULRICH SCHRADER / HALBERSTADT
SEITEN 126–129: AKG / VG BILD-KUNST BONN, 2017, BPK / RMN - GRAND PALAIS / GÉRARD BLOT, BRIDGEMAN IMAGES
SEITEN 130–134: ANDREW BUTLER / NATIONAL TRUST PHOTO LIBRARY / INTERFOTO, JOCHEN HELLE / BILDARCHIV-MONHEIM.DE / AKG, SYKES / ARCAID, LAIF, BRIDGEMAN IMAGES (2)
SEITE 138: HEINRICH HOFFMANN / BPK, SCHERL / SÜDDEUTSCHER VERLAG, UNITED ARCHIVES / DDP IMAGES, HULTON ARCHIVE / GETTY IMAGES

Überblick

Werner Schneiders:
Das Zeitalter der Aufklärung.
C. H. Beck; 140 Seiten;
8,95 Euro

Am Anfang steht die Definitionsfrage. Die anschließende Europareise beginnt in England; erst dann folgen Frankreich und Deutschland. Eher politisch als philosophisch orientiert, nimmt das nützliche Büchlein auch die entstehenden USA und andere Nebenschauplätze in den Blick und erörtert schließlich sogar, was an der Aufklärung gescheitert ist und was aktuell bleiben dürfte.

Panorama

Steffen Martus:
Aufklärung: Das deutsche 18. Jahrhundert.
Rowohlt; 1040 Seiten;
39,95 Euro

Kein Handbuch, sondern ein riesiges, packendes Panorama der Epoche will der Germanist liefern. Medienwandel, neuer Debattenstil und ideologische Verbissenheiten kommen im bunten Teppich aus vielen, vorwiegend deutschen Fallgeschichten ebenso zur Sprache wie soziale Umbrüche, literarische Leistungen und die Tücken des Alltags – ein Porträt des Zeitalters, in dem man sich festlesen soll und kann.

Kompendium

John Robertson:
The Enlightenment.
Oxford University Press;
144 Seiten; 11,95 Euro

Wer Englisch liest, findet im kleinen Buch des Cambridger Professors für politische Theorie das momentan beste Kompendium zur Epoche: Wissenschaftlich auf neuestem Stand, verblüffend detailliert und nie einseitig, stellen fünf große Kapitel in eleganter Essayform alle wichtigeren Personen und Ansichten vor. Deutsches ist relativ knapp vertreten – aber mehr auf weniger Raum bietet niemand.

Klassiker

Panajotis Kondylis:
Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.
Felix Meiner; 728 Seiten;
38 Euro

Mit seiner Diagnose, dass es den Aufklärern um die „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ gegen den strikten Cartesianismus gegangen sei, hat Kondylis philosophiehistorisch neue Wege gewiesen. Seine Darstellung der Geistesgeschichte als Arena der Ideen und sein nüchterner Kenntnisreichtum wirken noch immer anregend.

Aktuelle Forschung

Jonathan I. Israel,
Martin Mulsow (Hrsg.):
Radikalaufklärung.
Suhrkamp; 278 Seiten; 17 Euro

Acht Werkstattberichte aus einem der spannendsten Forschungsfelder für Ideenhistoriker: Verfasst von führenden Kennern, spiegelt der nach Themen und Nationen gegliederte Sammelband die neuesten Erkenntnisse zu lange vergessenen Gestalten, denen Religionskritik und freie Vernunft wichtiger wurden als Amt und Würden. Wer sich für Verbotenes, Verschwiegenes und Subversives interessiert, ist hier genau richtig.

Lebensbild

Gerhard Streminger:
David Hume. **C. H. Beck;**
797 Seiten; 34 Euro

Hume führte kein sehr spektakuläres Leben, aber der skeptische Empirismus des umgänglichen Schotten, der auch als Historiker erfolgreich war, hat das europäische Denken nachhaltig verändert. Stremingers breit angelegtes Lebensbild erzählt anschaulich von der Epoche und den sozio-kulturellen Umständen in Europa, liefert Psychogramm und Problemhistorie in einem: eine beispielhaft dichte, fesselnd geschriebene Biografie.

SPIEGEL-Verlag Rudolf Augstein GmbH & Co. KG
Ericusspitze 1, 20457 Hamburg

Telefon (040) 3007-0, -2700 (Kundenservice)

Telefax (040) 3007-2246 (Verlag), (040) 3007-2247 (Redaktion)

E-Mail spiegel@spiegel.de

Herausgeber Rudolf Augstein (1923–2002)

Chefredakteur Klaus Brinkbäumer (V. i. S. d. P.)

Stellv. Chefredakteure Susanne Beyer, Dirk Kurbjuweit, Alfred Weinzierl

Redaktionsleitung Dietmar Pieper; Dr. Susanne Weingarten

Redaktion Annette Bruhns, Angela Gatterburg, Uwe Klußmann, Joachim Mohr, Bettina Musall, Dr. Johannes Saltzwedel, Dr. Eva-Maria Schnurr

Redakteur dieser Ausgabe
Dr. Johannes Saltzwedel

Chef vom Dienst Gesine Block, Anke Jensen

Gestaltung Ralf Geilhufe, Kristian Heuer, Nils Küppers

Bildredaktion Frank Dietz

Infografik Gernot Matzke

Schlussredaktion Sylke Kruse, Tapio Sirkka

Dokumentation Dr. Hauke Janssen; Jörg-Hinrich Ahrens, Johanna Bartikowski, Dr. Heiko Buschke, Klaus Falkenberg, Silke Geister, Renate Kemper-Gussek, Ulrich Klötzer, Dr. Walter Lehmann-Wiesner, Sonja Maaß, Nadine Markwaldt-Buchhorn, Tobias Mulot, Margret Nitsche, Thorsten Oltmer, Heiko Paulsen, Mirjam Schlossarek, Nina Ulrich, Anika Zeller, Malte Zeller

Titelbild Katja Kollmann, Arne Vogt; Suze Barrett, Svenja Kruse, Iris Kuhlmann, Gershom Schwalfenberg

Organisation Heike Kalb, Kathrin Maas, Elke Mohr

Produktion Christel Basilon, Sonja Friedmann, Usch Overbeck, Christiane Stauder, Petra Thormann

Herstellung Silke Kassuba; Mark Asher

Verantwortlich für Anzeigen André Pätzold

Anzeigenobjektleitung Johannes Varvakis

Mediaunterlagen und Tarife:
Tel. (040) 3007-2496, www.spiegel.media

Verantwortlich für Vertrieb Stefan Buhr

Druck
appl druck GmbH & Co. KG, Wemding

FSC
MIX Papier
FSC® C004592

Objektleitung Manuel Wessinghage

Geschäftsführung Thomas Hass

ISSN 1868-7318

Der Faschismus

Nach dem Ersten Weltkrieg gelang den Parteien des „Duce“ und des „Führers“ der verhängnisvolle Aufstieg zur Macht. Sie waren Teil einer europäischen Bewegung.

Hitler und Mussolini Nationalsozialisten und Faschisten fanden in ganz Europa ideologische Nachahmer, ehe sie den Kontinent in den Abgrund stürzten. Gerade junge Leute schlossen sich den radikalen Bewegungen an, verleitet von ihrem damals modernen Auftreten und dem Versprechen sozialer Gerechtigkeit. Häufig waren konservative Eliten bereit zur Kollaboration. Millionen Menschen, auch in den Nachbarländern, sahen Deutschland und Italien als Gegenmodell zum „Börsenkapitalismus“ der USA und dem bolschewistischen Terrorregime in der Sowjetunion.

Frauen Der „Bund Deutscher Mädel“ und die NS-Frauenschaft propagierten Sport, Gesundheitspflege und ein rassistisches Weltbild, in dessen Zentrum die „deutsche Mutter“ stand. Millionen weibliche Mitglieder organisierten sich ohne männliche Anführer.

Hitlerjugend Im Deutschen Jungvolk und der Hitlerjugend setzten die Nationalsozialisten auf das Prinzip: „Jugend soll von Jugend geführt werden“ – im ideologischen Rahmen der NSDAP. Was mit Aufmärschen und Zeltlagern begann, endete mit dem Kriegseinsatz.

Britische Faschisten Sir Oswald Mosley, ein früherer Labour-Politiker und Spross der britischen Elite, führte die „British Union of Fascists“. Doch die Bewegung schaffte den Durchbruch zur Volkspartei nicht. Selbst NS-Propagandaminister Goebbels sprach von „Kappes“.

Die nächste Ausgabe von SPIEGEL GESCHICHTE erscheint am Dienstag, dem 30. Mai.